Anthony Giddens

Consecuencias de la modernidad

Alianza Universidad

Anthony Giddens

Consecuencias de la modernidad

Versión española
de Ana Lizón Ramón

Alianza
Editorial

Título original: *The Consequences of Modernity*. Esta obra ha sido publicada por primera vez en el Reino Unido por Polity Press en colaboración con Basil Blackwell, 1990

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1993
Primera reimpresión en «Alianza Universidad»: 1994

© 1990 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University
Originating publisher: Stanford University Press, Stanford, CA
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1993, **1994**
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2760-7
Depósito legal: M. 27.335-1994
Fotocomposición EFCA, S. A.
Doctor Federico Rubio y Gali, 16. 28039 Madrid
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

Prefacio 13

SECCION I

Introducción 15
Las discontinuidades de la modernidad 17
Seguridad y peligro, fiabilidad y riesgo 20
Sociología y modernidad 23
Modernidad, tiempo y espacio 28
Desanclaje 32
Fiabilidad 39
La índole reflexiva de la modernidad 44
¿Modernidad o postmodernidad? 52
Resumen 58

SECCION II

Dimensiones institucionales de la modernidad 60
La mundialización de la modernidad 67

Dos enfoques teóricos 69
Las dimensiones de la globalización 72

SECCION III

Fiabilidad y modernidad 81
Fiabilidad de los sistemas abstractos 84
Fiabilidad y competencia 88
Fiabilidad y seguridad ontológica 91
Lo premoderno y lo moderno 98

SECCION IV

Los sistemas abstractos y la transformación de la intimidad ... 109
Fiabilidad y relaciones personales 111
Fiabilidad e identidad personal 115
Riesgo y peligro en el mundo moderno 119
Riesgo y seguridad ontológica 125
Reacciones adaptativas 128
Una fenomenología de la modernidad 131
Descualificación y recualificación en la vida cotidiana 136
Objeciones a la postmodernidad 140

SECCION V

Cabalgando en el *juggernaut* 142
Realismo utópico 145
Orientaciones futuras: el papel de los movimientos sociales ... 148
Postmodernidad 152

SECCION VI

¿Es la modernidad un proyecto occidental? 162
Observaciones finales 164

FIGURAS Y CUADROS

Figuras

1. Dimensiones institucionales de la modernidad 64
2. Dimensiones de la globalización 73
3. Dimensiones del realismo utópico 147
4. Tipos de movimientos sociales 149
5. Los contornos de un orden postmoderno 153
6. Dimensiones de un sistema postescasez 155
7. Riesgos de graves consecuencias en la modernidad 160

Cuadros

1. Entornos de fiabilidad y riesgo en las culturas premodernas y modernas 103
2. Comparación de las concepciones de la «postmodernidad» y la «modernidad radicalizada» 141

¿Qué pasaría si este presente fuera la última noche del mundo?

John Donne, *Devotions upon Emergent Occasions.*

El tiempo imaginario es indistinguible de las direcciones espaciales. Si uno puede ir hacia el norte, también puede dar la vuelta y dirigirse hacia el sur; de la misma forma, si uno puede ir hacia adelante en el tiempo imaginario, debería poder también dar la vuelta e ir hacia atrás. Esto significa que no puede haber ninguna diferencia importante entre las direcciones hacia adelante y hacia atrás del tiempo imaginario. Por el contrario, en el tiempo «real», hay una diferencia muy grande entre las direcciones hacia adelante y hacia atrás, como todos sabemos. ¿De dónde proviene esta diferencia entre el pasado y el futuro? ¿Por qué recordamos el pasado pero no el futuro?

Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo* *.

En marzo de 1986, la edición inglesa de la *Soviet Life*, publicó un artículo de nueve páginas sobre la planta nuclear de Chernobyl, bajo el título de «*Seguridad absoluta*». Sólo un mes mas tarde, durante el fin de semana del 26 y 27 de abril, se produjo en la planta el peor accidente nuclear que se ha sufrido —hasta ahora— en el mundo.

James Bellini, *High Tech Holocaust.*

Cuando descubrimos que existen varias culturas en vez de una sola, y consecuentemente, cuando nos damos cuenta de que hemos llegado al final de una especie de monopolio cultural, bien sea ilusorio o real, nos sentimos amenazados por nuestro propio descubrimiento. Repentinamente, se hace posible la existencia de *otros* y que nosotros mismos somos un «otro» entre los otros. Cuando desaparece todo significado y meta, se hace posible vagar a través de las civilizaciones como si fueran vestigios o ruinas. La humanidad entera se convierte en un museo imaginario: ¿Dónde iremos el próximo fin de semana, visitaremos las ruinas de Angkor o daremos un paseo por el Tivoli de Copenhage?

Paul Ricoeur, «Civilizaciones y culturas nacionales» en su *Historia y Verdad.*

---

* *Historia del tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, traductor Miguel Ortuño.

PREFACIO

Este libro es verdaderamente un ensayo. He preferido dividirlo en secciones en vez de capítulos, para poder desarrollar el hilo de los argumentos de manera ininterrumpida. Las ideas que quedan reflejadas aquí están directamente vinculadas a mis trabajos anteriores y con frecuencia hago referencia a ellos. Confío en que el lector comprenderá que las frecuentes citas a mí mismo carecen de intención pretenciosa, y que han sido utilizadas a modo de respaldo para las pretensiones de validez que no pueden ser defendidas en todo su alcance en un trabajo tan breve como este. El libro se gestó al amparo de las *Raymond Fred West Memorial Lectures* que pronuncié en la Universidad de Stanford, California, en abril de 1988. Toda mi gratitud para mis anfitriones en aquella ocasión, cuyo recibimiento y hospitalidad fue espléndido. En particular debo a Grant Barnes, de la *Stanford University Press*, el que se me cursara la invitación para dar esas conferencias y por tanto sin él, este trabajo no hubiera llegado a existir.

SECCION I

Introducción

En las siguientes páginas desarrollaré un análisis institucional de la modernidad poniendo el énfasis en las alusiones culturales y epistemológicas. Al hacer esto, discrepo substancialmente de la mayoría de las actuales discusiones, en las que el énfasis se pone en lo contrario. ¿Qué es la modernidad? Como primera aproximación, digamos que la noción de «modernidad» se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales. Esto asocia la modernidad a un período de tiempo y a una inicial localización geográfica pero, por el momento, deja a resguardo en una caja negra sus características más importantes.

Hoy, a finales del siglo XX, muchos mantienen que nos encontramos frente al comienzo de una nueva era a la que han de responder las ciencias sociales, y que trasciende a la misma modernidad. Se ha sugerido una curiosa variedad de términos para referirse a esa transición, algunos de los cuales hacen directa referencia al surgimiento de un nuevo tipo de sistema social (como «la sociedad de la

información» o «la sociedad de consumo»); no obstante, la mayoría de esos términos sugieren más bien que el anterior estado de las cosas está llegando a su fin («postmodernidad», «postcapitalismo»; la sociedad postindustrial, y así sucesivamente). Algunos de los debates relacionados con estas cuestiones se concentran principalmente sobre las transformaciones institucionales, especialmente aquellos que plantean que nos movemos de un sistema fundamentado en la fabricación de bienes de consumo a otro cuya preocupación central descansa en la información. No obstante, es más corriente que esas controversias se centren primordialmente en cuestiones filosóficas y epistemológicas. Esa es la perspectiva característica de, por ejemplo, el autor que ha sido el principal responsable de la popularización de la noción de postmodernidad, Jean-François Lyotard [1]. Según su planteamiento, la postmodernidad hace referencia tanto al desplazamiento del intento de fundamentar la epistemología, como al desplazamiento de la fe en el progreso humanamente concebido. La condición de postmodernidad se distingue por una especie de desvanecimiento de «la gran narrativa» —la «línea de relato» englobadora mediante la cual se nos coloca en la historia cual seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible. La visión postmoderna contempla una pluralidad de heterogéneas pretensiones al conocimiento, entre las cuales la ciencia no posee un lugar privilegiado.

La respuesta estándar al tipo de ideas presentadas por Lyotard, es la de procurar demostrar que es posible una epistemología coherente, y que se puede lograr un conocimiento generalizable de la vida social y los modelos de desarrollo social [2]. Yo, sin embargo, me propongo tomar un camino diferente. Sostendré que la desorientación, que se expresa a sí misma en la opinión de que no es posible obtener un conocimiento sistemático de la organización social, resulta en primer lugar de la sensación que muchos de nosotros tenemos de haber sido atrapados en un universo de acontecimientos que no logramos entender del todo y que en gran medida parecen escapar a nuestro control. Para analizar cómo hemos llegado a esto, no basta con inventar términos como postmodernidad y el resto, sino

---

[1] Jean-François Lyotard, *The Post Modern Condition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).

[2] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1987).

que debemos posar una nueva mirada sobre la naturaleza de la propia modernidad, que, por ciertas razones muy concretas, ha sido hasta ahora precariamente comprendida por las ciencias sociales. En vez de estar entrando en un período de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca. Afirmaré que más allá de la modernidad, podemos percibir los contornos de un orden nuevo y diferente que es «postmoderno»; pero esto es muy distinto de lo que en este momento algunos han dado en llamar «postmodernidad».

La idea que aquí desarrollaré tiene su punto de origen en lo que ya en otro lugar he llamado una interpretación «discontinuista» del desarrollo social moderno [3]. Con esto quiero decir que las instituciones sociales modernas son, en algunos aspectos, únicas —distintas en su forma a todos los tipos de orden tradicional. Como discutiré más adelante, captar la naturaleza de las discontinuidades aquí involucradas, es un preliminar necesario para analizar lo que verdaderamente es la modernidad, y también para diagnosticar cuáles son sus consecuencias para nosotros en la actualidad.

Mi planteamiento exige también una breve discusión crítica de algunas de las tendencias predominantes en sociología, al ser ésta la disciplina más comprometida en el estudio de la vida social moderna. Dada su orientación cultural y epistemológica, en la mayoría de los casos, los debates sobre modernidad y postmodernidad no han llegado a confrontar los defectos de las posiciones sociológicas establecidas. Pero, una interpretación cuya principal preocupación es el análisis institucional, como es mi caso, debe hacerlo.

Utilizando estas observaciones como trampolín, intentaré ofrecer en este estudio una nueva caracterización, tanto de la naturaleza del orden moderno como del postmoderno que podría surgir de aquí al final de esta era.

Las discontinuidades de la modernidad

La noción de que la historia de la humanidad está marcada por «ciertas» discontinuidades y carece de un desarrollo sin escollos, es

[3] Anthony Giddens, *The Nation State and Violence* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1985).

por supuesto conocida y ha sido acentuada en la mayoría de las versiones marxistas. No obstante, la utilización del término que me propongo hacer aquí no tiene particular conexión con el materialismo histórico como tampoco va dirigida a la consideración de la historia como un todo. Indudablemente existen discontinuidades en varias etapas del desarrollo histórico, por citar un ejemplo, en los momentos de transición entre las sociedades tribales y la aparición de los estados agrícolas. Esto no me preocupa. Desearía, en cambio, acentuar esa particular discontinuidad o conjunto de discontinuidades, asociadas al período moderno.

Las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes *todas* las modalidades tradicionales del orden social. Tanto en extensión como en intensidad, las transformaciones que ha acarreado la modernidad son más profundas que la mayoría de los tipos de cambio característicos de períodos anteriores. Extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarcan el globo terráqueo; intensivamente, han alterado algunas de las más íntimas y privadas características de nuestra cotidianeidad.

Evidentemente existen continuidades entre lo tradicional y lo moderno, puesto que ninguna parte de cero, pero no debemos olvidar cuán engañoso puede ser contrastarlas burdamente. No obstante, los cambios acaecidos durante los últimos tres o cuatro siglos —un diminuto período en términos de tiempo histórico— han supuesto un impacto tan espectacular y de tal envergadura que hace que nuestro conocimiento sobre anteriores períodos de transición nos sea de limitada ayuda en el intento de interpretarlos significativamente.

Una de las causas por las que el carácter discontuinista de la modernidad no ha sido enteramente comprendido se debe a la antigua influencia del evolucionismo social. Incluso aquellas teorías que subrayan la importancia de las transiciones discontinuistas, como es el caso de la de Marx, presentan la historia de la humanidad dotada de una dirección de conjunto gobernada por principios de dinámica general. Las teorías evolucionistas representan «grandes relatos», aunque no necesariamente de inspiración teleológica. Según el evolucionismo, la «historia» puede ser narrada como una «línea de relato» que impone una representación ordenada sobre el embrollo de los acontecimientos humanos. La historia comienza con pequeñas y aisladas culturas de caza y recolección, marcha a través del desarrollo de comunidades de pastoreo y de cultivo y de ahí a la formación de

los estados agrícolas, para culminar en el surgimiento de las sociedades occidentales modernas.

Sustituir la narrativa evolucionista o deconstruir su línea de relato, no sólo ayuda a clarificar el cometido de analizar la modernidad sino que reconduce parte del debate sobre la llamada postmodernidad. La historia carece de la condición global que le ha sido atribuida por las concepciones evolucionistas —y el evolucionismo en una u otra versión ha tenido mucha más importancia en el pensamiento social del que han podido tener las filosofías teleológicas de la historia a las que Lyotard y otros toman como diana de sus ataques. La deconstrucción del evolucionismo social significa asumir que la historia no puede verse como unidad o reflejo de ciertos principios unificadores de organización y transformación. Esto no quiere decir que todo sea caos o que no se escriba un número infinito de «historias» idiosincrásicas. Por ejemplo, existen determinados casos de transición histórica cuyo carácter puede ser identificado y sobre los que es posible generalizar [4].

¿Cómo podríamos reconocer las discontinuidades que distinguen a las instituciones sociales modernas de los órdenes sociales tradicionales? Aquí entran en juego varias características. Una es el simple *ritmo de cambio* que la era de la modernidad pone en movimiento. Las civilizaciones tradicionales pueden haber sido más dinámicas que otros sistemas pre-modernos, pero la celeridad del cambio de las condiciones de la modernidad es excepcional. Quizás resulta más evidente en lo que respecta a la tecnología, pero puede extenderse igualmente a otras esferas. La segunda discontinuidad es la del *ámbito del cambio*. La interconexión que ha supuesto la supresión de barreras de comunicación entre las diferentes regiones del mundo, ha permitido que las agitaciones de transformación social estallen prácticamente en la totalidad de la superficie terrestre. La tercera característica atañe a la *naturaleza intrínseca de las instituciones modernas*. Algunas formas sociales modernas, tales como el sistema político del Estado-nación o la dependencia generalizada de la producción a partir de fuentes inanimadas de energía y la completa mercantilización de los productos y del trabajo asalariado, simplemente no se dan en anteriores períodos históricos. Otras sólo poseen una aparente continuidad con los órdenes sociales anteriores. Un

[4] Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1984), Cap. 5

ejemplo es la ciudad. Los asentamientos urbanos modernos frecuentemente incorporan los emplazamientos de las ciudades tradicionales y pueden llegar a dar la impresión de ser meras extensiones de las mismas, pero de hecho el urbanismo moderno se ordena de acuerdo con principios muy diferentes a los que distinguieron a la ciudad premoderna del campo en períodos anteriores [5].

Seguridad y peligro, fiabilidad y riesgo

Para seguir profundizando en el carácter de la modernidad, he de concentrar gran parte de la discusión sobre los temas de la *seguridad frente al peligro* y la *fiabilidad frente al riesgo*. La modernidad, como puede ver cualquiera que viva en los últimos años del siglo XX es un fenómeno de doble filo. El desarrollo de las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada que cualquier tipo de sistema premoderno. Pero la modernidad tiene también un lado sombrío que se ha puesto de manifiesto en el presente siglo.

En general, el «coste de oportunidad» de la modernidad, fue fuertemente subrayado por los fundadores clásicos de la sociología. Tanto Marx como Durkheim, vieron la era moderna como una era agitada. Pero ambos pensaron que las beneficiosas posibilidades abiertas por la era moderna pesarían más que sus características negativas. Marx vio la lucha de clases como la fuente de los cismas fundamentales en el orden capitalista, al tiempo que vislumbraba el surgimiento de un sistema social más humano. Durkheim creyó que la progresiva expansión del industrialismo establecería una armoniosa y satisfactoria vida social formada a través de la combinación de la división del trabajo y el individualismo moral. Max Weber, el más pesimista de los tres padres fundadores, vio el mundo moderno como una paradoja en la que el progreso material sólo se obtenía a costa de la expansión de la burocracia que sistemáticamente aplastaba la creatividad y la autonomía individual. Pero ni siquiera él llegó a prever cuán extenso llegaría a resultar el lado oscuro de la modernidad.

---

[5] Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Londres: Macmillan, 1981).

Por poner un ejemplo, los tres autores vieron que el trabajo industrial moderno tenía consecuencias degradantes al someter a muchos seres humanos a la disciplina de una tarea monótona repetitiva. Pero no llegaron a prever que el fomento de las «fuerzas productivas» tendría un enorme potencial de destrucción en relación al medio ambiente. Las preocupaciones ecológicas no fluyen con vigor en las tradiciones del pensamiento incorporado a la sociología y no es sorprendente que, en la actualidad, los sociólogos encuentren difícil desarrollar una estimación sistemática de ellas.

Un segundo ejemplo es el uso consolidado del poder político, particularmente puesto de relieve por los episodios de totalitarismo. A los fundadores de la sociología les parecía que el uso arbitrario del poder político pertenecía esencialmente al pasado (aunque a veces, con ecos en el presente, como indicaba el análisis de Marx del régimen de Luis Napoleón). El «despotismo» parecía ser una característica propia de los estados premodernos, pero en los albores del ascenso del fascismo, el Holocausto, el Estalinismo y otros episodios de la historia del siglo veinte, podemos comprobar que las posibilidades totalitarias están contenidas dentro de los parámetros institucionales de la modernidad, más bien que excluidas de ellos. El totalitarismo es diferente del despotismo tradicional; no obstante, el resultado es igualmente espantoso. El régimen totalitario conecta al poder político con el militar y el ideológico, de forma más concentrada que la que era posible antes del surgimiento de los estados nacionales modernos [6].

El desarrollo del poder militar como fenómeno general, añade una nueva cuestión. Weber y Durkheim vivieron lo suficiente como para atestiguar los horribles acontecimientos de la primera Guerra Mundial, si bien Durkheim murió antes de concluir la contienda. El conflicto hizo añicos la esperanza que había mantenido con anterioridad al mismo, de que el industrialismo promovería de manera natural, un orden industrial, integrado y pacífico al tiempo que hizo imposible encajar dicha esperanza en el marco intelectual que había desarrollado como base de su sociología. Weber prestó más atención que Marx y Durkheim al papel desempeñado por el poder militar en la historia; sin embargo, no llegó a elaborar un análisis de lo militar en los tiempos modernos, desplazando el peso de su análisis

[6] Giddens, *Nation State and Violence*.

hacia la racionalización y burocratización. Ninguno de los fundadores clásicos de la sociología prestó atención sistemática al fenómeno de la «industrialización de la guerra» [7].

Los pensadores sociales que escribieron a finales del siglo diecinueve o comienzos del veinte, no pudieron prever el invento del armamento nuclear *. Sin embargo, la conexión entre la innovación y organización industrial con el poder militar, es un proceso que se remonta a los mismos orígenes de la industrialización moderna. Que quedara tan ostensiblemente fuera del análisis sociológico, es en sí mismo una indicación de la fuerza del punto de vista de que el emergente nuevo orden de la modernidad sería esencialmente pacífico, en contraste con el militarismo que había caracterizado edades precedentes. No sólo la amenaza de una confrontación nuclear, sino el conflicto militar real, configura una parte básica de «el lado oscuro» de la modernidad en este siglo. El siglo veinte es el siglo de la guerra, en el que el número de graves contiendas militares que han ocasionado una substancial pérdida de vidas humanas, ha sido notablemente mayor que en cualquiera de los dos siglos precedentes. En lo que va de siglo, más de cien millones de personas han perdido la vida en guerras, una proporción de población mundial más alta que la registrada en el siglo XIX, incluso teniendo en cuenta el incremento total de población [8]. Si se produjera una contienda nuclear limitada, la pérdida de vidas sería asombrosa, y un conflicto total entre las superpotencias podría erradicar de golpe a la humanidad entera.

El mundo en que vivimos es espantoso y peligroso. Esto nos ha obligado a algo más que suavizar o matizar la suposición de que el surgimiento de la modernidad nos conduciría a la formación de un

---

[7] William McNeill, *The Pursuit of Power* (Oxford: Blackwell, 1983).

* No obstante, H. G. Wells lo predijo, escribiendo en 1914, en vísperas del estallido de la Gran Guerra, influenciado por el físico Frederick Soddy, uno de los colaboradores de Ernest Rutherford. El libro de Wells, *The World Set Free*, relata la historia de una guerra que estalla en Europa en 1958 y que se extiende por todo el mundo. En esa guerra se utiliza un arma terrible hecha de una sustancia radiactiva llamada corolinum. Cientos de esas bombas, que Wells denomina «bombas atómicas», son arrojadas en ciudades del mundo causando una terrible devastación. A esto sigue un período de hambre masiva y caos político tras el cual se establece una nueva república mundial en la que la guerra queda prohibida para siempre.

[8] Véanse las estadísticas que proporciona Ruth Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures* (Washington, D.C.: World Priorities, 1983).

mundo más feliz y más seguro. La pérdida de fe en el «progreso» es, desde luego, uno de los factores que subraya la disolución de la gran narrativa de la historia, pero en ello hay mucho más en juego que la simple conclusión de que «la historia no conduce a ninguna parte». Tenemos que desarrollar un análisis institucional del carácter bifronte de la modernidad y, al hacerlo, debemos rectificar alguna de las limitaciones de las perspectivas teóricas de la sociología clásica, limitaciones que continúan afectando al pensamiento sociológico hasta hoy.

Sociología y modernidad

La sociología es una disciplina muy amplia y diversa, y cualquier simple generalización sobre la misma como un todo es cuestionable. Pero podemos apuntar tres ideas ampliamente sostenidas, en parte derivadas del persistente impacto de la teoría social clásica en la sociología y que impiden el análisis satisfactorio de las instituciones modernas. La primera de ellas concierne al diagnóstico institucional de la modernidad. La segunda tiene que ver con el objeto primordial del propio análisis sociológico, «la sociedad»; la tercera se relaciona con las conexiones que existen entre el conocimiento sociológico y las características de la modernidad a las que dicho conocimiento se refiere.

1. Las más destacadas tradiciones teóricas en sociología, incluso aquellas que emanan de los escritos de Marx, Durkheim y Weber, han mostrado una cierta tendencia a interpretar la naturaleza de la modernidad fijándose en una única y predominante dinámica de transformación. Para aquellos pensadores influenciados por Marx, la principal fuerza transformadora que configura el mundo moderno es el capitalismo. Con el declive del feudalismo, la producción agraria que tenía su base en el señorío local fue reemplazada por la producción dirigida a mercados, tanto de ámbito nacional como internacional, con lo que se transformó en mercancía no sólo una indefinida variedad de bienes de consumo sino también la misma mano de obra. El orden social que emerge de la modernidad es *capitalista*, tanto en su sistema económico como en lo que respecta a sus otras instituciones. El agitado y cambiante carácter de la modernidad puede explicarse como resultado del ciclo inversión-beneficio-inversión, que, combinado con la tendencia decreciente de la

tasa de ganancia, provoca la constante disposición expansionista del sistema.

Esta perspectiva fue criticada tanto por Durkheim como por Weber con quienes se inician las interpretaciones rivales que subsecuentemente han influido tan poderosamente en el análisis sociológico. Continuando la tradición establecida por Saint-Simon, Durkheim vinculó el origen de las instituciones modernas al impacto producido por la industrialización. Según él, la competencia capitalista no es el elemento crucial del emergente orden industrial, y, algunas de las características sobre las que insistía Marx, Durkheim simplemente las consideraba marginales y transitorias. El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial.

Weber habló de «capitalismo» y no de la existencia de un orden industrial; no obstante, en algunos aspectos clave su enfoque está más cerca del de Durkheim que del de Marx. El «capitalismo racional», tal como es caracterizado por Weber, comprende los mecanismos económicos especificados por Marx, incluso la cosificación de la fuerza del trabajo, pero «capitalismo» en esta acepción, simplemente es algo diferente de lo que significa el mismo vocablo tal como aparece en los escritos de Marx. La idea fundamental es «racionalización» en la manera en que se expresa en la tecnología, en la organización de actividades humanas y en la configuración de la burocracia.

¿Vivimos en un orden capitalista? ¿Es el industrialismo la fuerza dominante que conforma las instituciones de la modernidad? ¿Deberíamos quizás fijar la mirada en el control racionalizado de la información como la principal característica a resaltar? Argumentaré aquí que estas cuestiones no pueden ser contestadas si se plantean de esta manera, es decir, no debemos considerarlas como caracterizaciones mutuamente excluyentes. Lo que yo propongo es que la modernidad *es multidimensional en el plano de las instituciones* y que cada uno de los elementos especificados por estas distintas tradiciones desempeña algún papel.

II. El concepto de «sociedad» ocupa una posición clave en gran parte del discurso sociológico. «Sociedad», claro está, es una noción ambigua que igual puede referirse a la «asociación social» en forma

genérica, que a un determinado sistema de relaciones sociales. Sólo me ocupa aquí la segunda de esas acepciones que, ciertamente, figura, de forma básica, en cada uno de los enfoques dominantes en sociología. Mientras que los escritores marxistas en ocasiones, pueden preferir la denominación «formación social» en lugar de «sociedad», la connotación de «sistema delimitado» es afín a las dos.

En las perspectivas no-marxistas, particularmente aquellas conectadas al área de influencia de Durkheim, el concepto de sociedad va ligado a la misma definición de la sociología. La definición convencional de sociología con la que prácticamente comienza cada libro de texto, «la sociología es el estudio de las sociedades humanas» o «la sociología es el estudio de las sociedades modernas», proporciona una clara idea de este enfoque. Pocos, si es que alguno, de los escritores contemporáneos siguen a Durkheim al tratar la sociedad de una manera casi mística, como si fuera una especie de «súper-ente» ante el cual los miembros individuales de la misma muestran una actitud temerosa. Y sin embargo, la primacía de «sociedad» como noción central a la sociología, está ampliamente aceptada.

¿Por qué habríamos de tener reservas sobre la noción de sociedad tal como comúnmente se utiliza en el pensamiento sociológico? Existen dos razones para ello. Incluso aunque no lo digan explícitamente, esos autores que consideran a la sociología como la disciplina dedicada al estudio de «sociedades», en lo que realmente están pensando es en las sociedades asociadas a la modernidad y al conceptualizarlas, están pensando en unos sistemas perfectamente delimitados que poseen una unidad interna propia. Ahora bien, si se entiende de esta manera, «sociedades» quiere decir *estados nacionales*. Sin embargo, y aunque un sociólogo que hable sobre una particular sociedad podría casualmente emplear en su lugar los términos «nación» o «país», raramente se hace teoría expresamente de este concepto. Al explicar la naturaleza de las sociedades modernas debemos captar las características específicas del estado nacional, es decir, de un tipo de comunidad social que contrasta radicalmente con los estados premodernos.

Una segunda razón concierne a ciertas interpretaciones teóricas que se han conectado estrechamente a la noción de sociedad. Una de las más influyentes es la presentada por Talcott Parsons [9]. Según

[9] Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951).

Parsons, el objetivo preeminente de la sociología es el de resolver el «problema del orden». El problema del orden es crucial para la interpretación de la demarcación de los sistemas sociales porque se define como una cuestión de cohesión, de lo que hace que un sistema se mantenga unido frente a la división de intereses que pondría a «todos contra todos».

No me parece que tenga ninguna utilidad el concebir los sistemas sociales de esta manera [16]; al contrario, pienso que deberíamos reformular la cuestión del orden como un problema de cómo es que los sistemas sociales «cohesionan» el tiempo con el espacio. El problema del orden se ve desde aquí como uno de *distanciamiento entre tiempo y espacio*, es decir, de las condiciones bajo las que el tiempo y el espacio están organizados de manera que conecten la presencia con la ausencia. Esta cuestión ha de distinguirse conceptualmente de la de «demarcación» o «delimitación» social del sistema. Las sociedades modernas (el estado nacional) en todo caso, tienen claramente definidos sus límites; pero todas esas sociedades están también entretejidas con lazos y conexiones que atraviesan el sistema sociopolítico del estado y el orden cultural de la «nación». Prácticamente, ninguna de las sociedades premodernas estuvo tan delimitada como los modernos estados nacionales. Las civilizaciones agrarias tenían «fronteras» en el sentido que le es atribuido por los geógrafos, mientras que las comunidades agrarias más pequeñas y las sociedades de cazadores y recolectores se difuminaban entre grupos circundantes y no eran territoriales en el mismo sentido que lo son las sociedades fundamentadas en el estado.

Bajo las condiciones de modernidad, el nivel de distanciamiento entre el tiempo y el espacio es mucho mayor que incluso en las civilizaciones agrarias más desarrolladas. Pero hay más que una simple expansión en la capacidad de los sistemas sociales para vincular el tiempo con el espacio. Debemos mirar en profundidad al mundo en que las instituciones modernas se «sitúan» en el tiempo y el espacio para identificar alguna de las características distintivas de la modernidad en su totalidad.

III. En varias de las —de otra manera divergentes— formas de pensamiento, se entiende la sociología como generadora de un conocimiento sobre la vida social moderna que puede ser utilizado en

[16] He elaborado las razones de ello en *Constitution of Society*.

pos de los intereses de predicción y control. Existen dos destacadas versiones de este tema. Una es de que la sociología suministra información sobre la vida social que puede proporcionarnos una forma de control sobre las instituciones sociales similar a la que la física proporciona en el reino de la naturaleza. Se cree que el conocimiento sociológico va asociado a la relación instrumental del mundo social al que se refiere y que tal conocimiento puede aplicarse de manera tecnológica para intervenir en la vida social. Otros autores, incluyendo a Marx (o, al menos, el Marx de ciertas interpretaciones), toman una postura diferente. Para ellos la clave está en la idea de «utilizar la historia para hacer historia», es decir, que los resultados de la ciencia social no pueden ser aplicados sobre una materia inerte sino que han de filtrarse a través de la autocomprensión de los agentes sociales.

Indudablemente esta última visión es más refinada que la primera a pesar de ser también insuficiente, ya que su noción de la reflexividad es demasiado simple. La relación entre la sociología y su objeto —las acciones humanas en las condiciones de la modernidad—, ha de entenderse a su vez en términos de «doble hermenéutica» [11]. El desarrollo del conocimiento sociológico es parasitario de los conceptos aportados por agentes profanos; por otro lado, las nociones acuñadas en los metalenguajes de las ciencias sociales, reingresan rutinariamente en el universo de las acciones que fueron inicialmente formuladas para describirlas o dar cuenta de ellas. Pero esto no conduce de manera directa a un mundo social transparente. *El conocimiento sociológico da vueltas en espiral dentro y fuera del universo de la vida social reconstruyéndose tanto a sí mismo como a ese universo como parte integral de ese mismo proceso.*

Este es un modelo de reflexión, pero no uno para el cual haya un sendero paralelo entre la acumulación de conocimiento sociológico por un lado, y el acrecentamiento constante del control del desarrollo social por el otro. La sociología (y las otras ciencias sociales que tratan con seres humanos vivientes) no desarrolla un conocimiento acumulativo del mismo modo en que lo hacen las ciencias naturales. Al contrario, la «incorporación» de nociones sociológicas o de pretensiones de conocimiento dentro del mundo social, no es un proceso que pueda ser encauzado, ni por quienes lo pro-

[11] Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Londres: Hutchinson, 1974); *Constitution of Society*.

ponen, ni siquiera por los poderosos grupos de las entidades gubernamentales. No obstante, el impacto práctico de la ciencia social y de las teorías sociológicas es enorme y los conceptos y hallazgos sociológicos están constitutivamente involucrados en lo que *es* la modernidad. Mas adelante desarrollaré detalladamente la importancia de este punto.

Aquí quiero discutir que si hemos de captar adecuadamente la naturaleza de la modernidad, hemos de escapar de las perspectivas sociológicas existentes en cada uno de los aspectos ya mencionados. Hemos de dar cuenta tanto del extremo dinamismo como del ámbito global de las instituciones modernas y explicar la naturaleza de sus discontinuidades con las culturas tradicionales. Llegaré a una caracterización de esas culturas más adelante, planteando antes que nada una pregunta: ¿de dónde surge la naturaleza dinámica de la modernidad? Varios conjuntos de elementos pueden distinguirse al formular una respuesta y cada uno de ellos es relevante tanto a la dinámica en sí misma, como al carácter universalizador de las instituciones modernas.

El dinamismo de la modernidad deriva de la *separación del tiempo y el espacio* y de su recombinación de tal manera que permita una precisa «regionalización» de vida social; del *desanclaje* de los sistemas sociales (un fenómeno que conecta estrechamente con los factores involucrados en la separación del tiempo y el espacio); y del *reflexivo ordenamiento y reordenamiento* de las relaciones sociales, a la luz de las continuas incorporaciones de conocimiento que afectan las acciones de los individuos y los grupos. Analizaré éstas detalladamente (lo que incluirá una primera mirada a la cuestión de *la confianza o la fiabilidad*), comenzando por la ordenación del tiempo y el espacio.

Modernidad, tiempo y espacio

Para comprender la estrecha conexión que existe entre la modernidad y la transformación del tiempo y el espacio, debemos comenzar por trazar algunos contrastes en la relación tiempo-espacio en el mundo premoderno.

Todas las culturas premodernas poseyeron modos de cálculo del tiempo. El calendario, por ejemplo, fue un rasgo tan distintivo de los estados agrarios como lo fuera el invento de la escritura. Pero la

estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana, vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la población, el tiempo con el espacio y era normalmente imprecisa y variable. Nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socio-espaciales: el «cuando» estaba casi universalmente conectado al «donde» o identificado por los regulares acontecimientos naturales. El invento del reloj mecánico y su difusión a todos los miembros de la población (un fenómeno que en su primera etapa se remonta a finales del siglo dieciocho), fueron de crucial importancia en la separación del tiempo y el espacio. El reloj expresó una dimensión uniforme del tiempo «vacío» cuantificándolo de tal manera que permitió la precisa designación de «zonas» del día (v.g.: «la jornada laboral») [12].

El tiempo estuvo conectado al espacio (y al lugar) hasta que la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj llegó a emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo. Este cambio coincidió con la expansión de la modernidad y no llegó a completarse hasta este siglo. Uno de sus aspectos más importantes fue la homologación mundial de los calendarios. Todos seguimos en la actualidad un mismo sistema de datación: la proximidad del «año 2000», por ejemplo, es un acontecimiento mundial. Siguen coexistiendo distintos «años nuevos», pero han sido subsumidos en una manera de fechar que para todos los usos y fines se ha hecho universal. Un segundo aspecto a considerar, es la estandarización del tiempo a través de distintas regiones. Hasta finales del siglo diecinueve, diferentes regiones dentro de un mismo estado solían tener «tiempos» diferentes, mientras que, entre las fronteras de los estados, la situación era, incluso, más caótica [13].

El «vaciado temporal» es una precondición para el «vaciado espacial» y como tal tiene prioridad causal sobre éste porque, como sostendré más adelante, la coordinación a través del tiempo es la base de control del espacio. El desarrollo del «espacio vacío» puede entenderse en términos de la separación del *espacio* y el *lugar*. Es importante recalcar la distinción entre esas dos nociones ya que erróneamente suelen utilizarse como sinónimos. El «lugar» queda mejor

[12] Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

[13] Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918* (Londres: Weidenfeld, 1983).

conceptualizado a través de la noción de «local», que se refiere a los asentamientos físicos de la actividad social ubicada geográficamente [14]. En las sociedades premodernas casi siempre coinciden el espacio y el lugar puesto que las dimensiones espaciales de la vida social, en muchos aspectos y para la mayoría de la población, están dominadas por la «presencia» —por actividades localizadas. El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el *espacio* del *lugar* al fomentar las relaciones entre los «ausentes» localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara-a-cara. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente *fantasmagórico*, es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos. Lo que estructura lo local no es simplemente eso que está en escena, sino que la «forma visible» de lo local encubre las distantes relaciones que determinan su naturaleza.

La dislocación entre espacio y lugar no está, como en el caso del tiempo, ligada estrechamente a la aparición de los métodos uniformes de medida. Los medios de subdividir adecuadamente el espacio siempre han resultado de más fácil disposición que aquellos referidos al tiempo. El desarrollo del «espacio vacío» va ante todo unido a dos conjuntos de factores: aquellos que permiten la representación del espacio sin referirse a un lugar privilegiado, lo que aportaría una situación de ventaja, y aquellos que hacen posible la sustituibilidad de diferentes unidades espaciales. El «descubrimiento» hecho por viajeros o por exploradores occidentales de «remotas» regiones del mundo, proporcionó la necesaria base para estos dos conjuntos de factores. La progresiva cartografía del globo, que llevó a la creación de mapas mundiales, en los que la perspectiva no jugaba un papel significativo en la representación de las posiciones y formas geográficas, configuró el espacio como «independiente» de cualquier lugar o región particular.

La separación entre tiempo y espacio no debería verse como un desarrollo unilineal en el que no se presentan cambios de dirección o que abarque a la totalidad; al contrario, como todas las tendencias de desarrollo, también tiene rasgos dialécticos que provocan características contrapuestas. Aún más, la separación del tiempo y el espacio proporciona una base para su recombinación en lo que res-

[14] Giddens, *The Constitution of Society*.

pecta a la actividad social. Esto queda fácilmente demostrado por el ejemplo del horario. Un horario, tal como el listado de llegadas y salidas del tren, puede parecer a primera vista, un mero listado temporal, pero en realidad es una estratagema puesta en marcha para la ordenación del tiempo y el espacio, al indicar tanto «*donde*» como «*cuando*» llega el tren, y como tal, permite la compleja coordinación de los trenes, sus pasajeros y carga, a través de largos trayectos de tiempo-espacio.

¿Por qué es la separación entre tiempo y espacio algo de tanta importancia para el dinamismo extremo de la modernidad?

En primer lugar porque es la primera condición para el proceso de *desanclaje* que analizaré más adelante. La separación tiempo-espacio y su formación dentro de estandarizadas y «vacías» dimensiones, corta las conexiones que existen entre la actividad social y su «anclaje» en las particularidades de los contextos de presencia. Las instituciones «desvinculadas» extienden enormemente el ámbito de distanciamiento entre tiempo-espacio y este efecto es dependiente de la coordinación conseguida entre tiempo-espacio. Este fenómeno sirve para abrir un abanico de posibilidades de cambio al liberar de las restricciones impuestas por hábitos y prácticas locales.

Segundo, produce los mecanismos de engranaje del rasgo distintivo de la vida social moderna: la organización racionalizada. Las organizaciones (incluyendo en ellas los estados modernos) algunas veces adolecen de esa cualidad, un tanto estática e inerte que Weber asociara a la burocracia, sin embargo, más frecuentemente poseen un dinamismo que contrasta fuertemente con los órdenes premodernos. Las instituciones modernas pueden aunar lo local con lo global en formas que hubieran resultado impensables en sociedades más tradicionales y al hacerlo así normalmente influyen en las vidas de muchos millones de seres humanos.

Tercero, la historicidad radical que va asociada a la modernidad, depende de modos de «inserción» dentro del tiempo y el espacio inalcanzables para las civilizaciones anteriores. La «historia» como apropiación sistemática del pasado que ayuda a configurar el futuro, recibió su primer impulso con el temprano surgimiento de los estados agrícolas, pero el desarrollo de las instituciones modernas le proporcionó un nuevo y fundamental ímpetu. El sistema estandarizado de datar, ahora mundialmente reconocido, sostiene la apropiación de un pasado unitario, a pesar de que mucha de esa «historia» esté sujeta a interpretaciones contrastantes. Además, dado el mapa

global del mundo que generalmente se acepta, el pasado unitario es mundial; el tiempo y el espacio han sido recombinados para formar un genuino marco histórico-mundial para la acción y la experiencia.

Desanclaje

Permítaseme ahora pasar a considerar el desanclaje de los sistemas sociales. Por desanclaje entiendo el «despegar» las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales.

Los sociólogos han tratado frecuentemente la transición del mundo tradicional al moderno en términos conceptuales de «diferenciación» o de «especialización funcional». Según este enfoque teórico, el cambio de sistemas de menor escala a civilizaciones agrícolas y de ahí a las sociedades modernas, puede verse como un proceso de progresiva diversificación interior. Se pueden hacer distintas objeciones a este enfoque. Suele vincularse a una perspectiva evolucionista; no presta atención al «problema de demarcación» en el análisis de los sistemas sociales, y muy frecuentemente depende de nociones funcionalistas [15]. Aún más importante para la presente discusión, sin embargo, es el hecho de no dirigirse en forma satisfactoria, a la cuestión del distanciamiento entre tiempo y espacio. Las nociones de diferenciación o especialización funcional, no son apropiadas para tratar el fenómeno de la regionalización del tiempo-espacio que hacen los sistemas sociales. La imagen que evoca el «desanclaje», capacita mejor para captar los cambiantes alineamientos de tiempo-espacio que son de básica importancia para el cambio social en general, y para la naturaleza de la modernidad, en particular.

Deseo hacer una distinción entre dos tipos de mecanismos de desanclaje que están intrínsecamente implicados en el desarrollo de las instituciones sociales modernas. Al primero de ellos lo llamaré la creación de «señales simbólicas»; al otro lo denominaré el establecimiento de «sistemas expertos».

Por señales simbólicas quiero decir medios de intercambio que pueden ser pasados de unos a otros sin consideración por las carac-

[15] Para una crítica del funcionalismo, véase Anthony Giddens, «*Functionalism: après la lutte*», en su *Studies in Social and Political Theory* (Londres: Hutchinson, 1977).

terísticas de los individuos o grupos que los manejan en una particular coyuntura. Se pueden distinguir varios tipos de señales simbólicas, como por ejemplo los medios de legitimación política, pero me ceñiré en la señal simbólica del dinero.

La naturaleza del dinero ha sido ampliamente discutida en sociología y naturalmente constituye una preocupación permanente de la economía. En sus primeros escritos, Marx llamó al dinero «la ramera universal», un medio de intercambio que niega el contenido de bienes y servicios al sustituirlos por un signo impersonal. El dinero permite el intercambio de todo por todo sin prestar atención a si los bienes en juego comparten entre sí alguna cualidad substantiva. Los comentarios críticos de Marx sobre el dinero prefiguran su posterior diferenciación entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio. El dinero hace posible la generalización del segundo dado su papel de «mera mercancía» [16].

Con todo, la conceptualización más compleja y de mayor alcance sobre las conexiones entre el dinero y la modernidad, es la desarrollada por Simmel [17]. Retornaré a ella en breve porque sobre ella trazaré mi argumentación sobre el dinero como mecanismo de «desanclaje». Entre tanto debe anotarse que, más recientemente, la preocupación por el carácter social del dinero, forma parte tanto de la obra de Talcott Parsons como de la de Niklas Luhmann. Parsons es más importante aquí. Según Parsons, el dinero es uno de los distintos tipos de «medios circulantes» en las sociedades modernas dentro de los que también incluye el poder y el lenguaje. Aunque las aproximaciones tanto de Parsons como de Luhmann, poseen ciertas afinidades con la que me propongo desarrollar más adelante, no acepto el marco principal de sus enfoques. Ni el poder ni el lenguaje puede equipararse al dinero o a otros elementos de «desanclaje». El poder y la utilización del lenguaje son rasgos intrínsecos de la acción social en un plano muy general, no formas sociales específicas.

¿Qué es el dinero? Los economistas nunca se han puesto de acuerdo al responder a esta pregunta. Pero quizá es Keynes quien probablemente nos ofrece el mejor punto de partida. Uno de los principales rasgos sobre los que hace hincapié Keynes es el distintivo carácter del dinero, cuyo riguroso análisis, separa su obra de esas versiones del pensamiento económico neoclásico en las que, como

[16] Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973). pp. 141, 145, 166-67.
[17] Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (Londres: Routledge, 1978).

dice Leon Walras, «el dinero no existe» [18]. Keynes empieza por distinguir entre el dinero-en-cuenta y dinero-propiamente-dicho [19]. En esta primera forma, dinero se identifica con deuda. El denominado «dinero-mercancía», es el primer paso en el camino de la transformación de la economía de trueque en una monetaria. Una transición elemental se inicia cuando los reconocimientos de deudas pueden substituirse por mercancías en el pago de transacciones. Ese «espontáneo reconocimiento de deuda» puede ser emitido por cualquier banco y representa «dinero bancario». El dinero bancario es el reconocimiento de una deuda privada, hasta que llega a ser ampliamente difundido. Tal movimiento hacia el dinero propiamente dicho implica la intervención del estado como garante del valor. Sólo el estado (que aquí quiere decir el moderno estado nacional), es capaz de transformar las transacciones de deuda privada en medios estandarizados de pago; en otras palabras, es capaz de conseguir el equilibrio entre la deuda y el crédito en lo que respecta a un infinito número de transacciones.

El dinero en su forma desarrollada se define ante todo en términos de crédito y deuda allí donde ésas se refieren a una pluralidad de intercambios ampliamente extendidos. Y ésta es la razón por la cual Keynes relaciona estrechamente el dinero con el tiempo [20]. El dinero es un medio de prórroga que provee los medios para conectar el crédito y la deuda en las circunstancias en las que el intercambio inmediato de productos es imposible. Podemos decir que el dinero es una manera de abrir un paréntesis en el tiempo, liberando de esta forma las transacciones de un particular medio de intercambio. Para decirlo más exactamente en los términos ya introducidos, *el dinero es un medio de distanciamiento entre tiempo y espacio*. El dinero permite la verificación de transacciones entre agentes ampliamente separados en tiempo y espacio. Simmel caracterizó bien las implicaciones espaciales del dinero al afirmar que:

...el papel del dinero va asociado a la distancia entre su posesión y el individuo ...sólo si el beneficio de una empresa se configura de manera fácilmente transferible a otro lugar, quedan garantizados, a través de la separación espacial, tanto la propiedad como el propietario, un alto nivel de in-

[18] Leon Walras, *Elements of Pure Economics* (Londres: Allen and Unwin, 1965).
[19] J. M. Keynes, *A Treatise on Money* (Londres: Macmillan, 1930).
[20] Véase Alvaro Cencini, *Money, Income and Time* (Londres: Pinter, 1988).

dependencia, o en otras palabras, de auto-movilidad...El poder del dinero para aunar distancias posibilita que el propietario y sus propiedades estén tan alejados que cada uno pueda seguir sus propios preceptos en mucha mayor medida que cuando ambos se encontraban en relación mutua directa, esto es cuando el compromiso económico era también uno personal [21].

El *desanclaje* proporcionado por las modernas economías del dinero es enormemente mayor que el existente en cualesquiera de las civilizaciones premodernas en las que existía el dinero. Hasta en los sistemas monetarios más desarrollados de la era premoderna, como lo fue el Imperio romano, no se avanzó más allá de lo que Keynes denominaría dinero-de-mercancía en forma de acuñamiento material. Hoy, el «dinero-propiamente-dicho», es independiente de las maneras en que es representado al configurarse en simple información anotada en cifras sobre un impreso de ordenador informático. Por tanto, no es correcta la metáfora que utiliza Parsons al decir que es un «medio que circula». El dinero circula acuñado o al contado; pero en el mundo del orden económico moderno, la inmensa mayoría de las transacciones no asumen esa forma. Cemcini hace notar que las ideas convencionales de que el dinero «circula» y que puede ser concebido como un «flujo», son esencialmente engañosas [22]. Si el dinero fluyera, digamos como el agua, su circulación se expresaría directamente en términos de tiempo y de esto se desprendería que a mayor velocidad, más estrecha habría de ser la corriente para una misma cantidad de fluido por cada unidad de tiempo. En el caso del dinero esto significaría que la cantidad requerida para una transacción dada, sería proporcional a la velocidad de su circulación. Pero es una auténtica tontería pensar que el pago de 100 libras esterlinas podría hacerse igual con 50 o 10 libras. El dinero no se relaciona con el tiempo (o más exactamente con el tiempo-espacio) como un «flujo», sino precisamente como un medio de aunar al tiempo con el espacio al enlazar *instantaneidad* y aplazamiento, presencia y ausencia. Como diría R. S. Sayers, «Ningún activo se pone en acción como medio de intercambio, salvo en el preciso momento en que es transferido de una propiedad a otra en pago de alguna transacción» [23].

---

[21] Simmel, *Philosophy of Money*, pp. 332-33.

[22] Cencini, *Money, Income and Time*.

[23] R. S. Sayers, «*Monetary Thought and Monetary Policy in England*», *Economic Journal*, diciembre, 1960; citado en Cencini, *Money, Income and Time*, p. 71

El dinero es un ejemplo de los mecanismos de *desanclaje* que van asociados a la modernidad. No intentaré detallar aquí la substantiva contribución de la economía desarrollada del dinero al carácter de las instituciones modernas; sin embargo, el «dinero-propiamente-dicho», es, desde luego, parte inherente de la vida social moderna, así como un tipo específico de signo simbólico. Por ejemplo, una de las formas más características de desanclaje en el período moderno es la expansión de los mercados capitalistas (incluidos los mercados monetarios), relativamente recientes en su extensión internacional. El dinero propiamente dicho es esencial para las distintas transacciones que esto implica. También es, como anotó Simmel, esencial a la naturaleza de la posesión de propiedad y a la enajenación de la misma, en la actividad económica moderna.

Todos los mecanismos de *desanclaje*, así sean *señales simbólicas* o *sistemas expertos*, descansan sobre la noción de *fiabilidad* *. Por tanto, la fiabilidad va implicada, de manera fundamental, en las instituciones de la modernidad; pero esa fiabilidad no se confiere a individuos sino a capacidades abstractas. Cualquiera que utilice los símbolos monetarios, lo hace asumiendo que los otros, a los que nunca ve, respetarán su valor. Pero en lo que se deposita la confianza, es en el dinero como tal no sólo, ni principalmente, en las personas con las que se verifican las transacciones particulares. Luego consideraré el carácter general de la fiabilidad, pero limitando por el momento nuestra atención al caso del dinero y notaremos que los lazos entre dinero y fiabilidad son específicamente anotados y analizados por Simmel, quien, al igual que Keynes, enlaza la fiabilidad en las transacciones monetarias con la «confianza» del público en las emisiones gubernamentales.

Simmel distingue la confianza en el dinero del «débil conocimiento inductivo» implicado en la ejecución de muchas transacciones. Así, si un granjero no confiara en que su parcela daría grano el próximo año, como había dado en los años anteriores, simplemente no sembraría. Pero *fiabilidad* en el dinero implica más que un cálculo en la confianza de probables acontecimientos futuros. Simmel dice que la *confianza* existe cuando «creemos en» alguien o en algún principio; «expresa el sentimiento que existe entre nuestra noción de

* Como se verá más adelante, el autor hace una distinción entre los términos ingleses *trust* y *confidence*. Aquí se traducirán por *fiabilidad* y *confianza*; y en algunas ocasiones, *trust* se traducirá por *confianza*. *(N. del T.)*

ser y el ser en sí mismo, una definitiva conexión y unidad, una cierta consistencia en nuestra concepción sobre ello, una seguridad y la ausencia de resistencia en la entrega del ego a su concepto, que si bien puede descansar sobre razones particulares, no llega a explicarla» [24]. En una palabra, la *fiabilidad* es una forma de «fe» en la que la confianza puesta en resultados probables expresa un compromiso con algo, más que una mera comprensión cognitiva. Desde luego que las formas de fiabilidad implicadas en las instituciones modernas, como detallaré más adelante, en lo que respecta a su naturaleza, descansan sobre vagas y parciales comprensiones de la «base de su conocimiento».

Miremos ahora hacia la naturaleza de los *sistemas expertos*. Al decir *sistemas expertos* me refiero a sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos [25]. La mayoría de las personas profanas, consulta a los «profesionales» —abogados, arquitectos, médicos y así sucesivamente— sólo de forma periódica o irregular. Pero los sistemas en los cuales el conocimiento de expertos está integrado, influyen sobre muchos aspectos de lo que hacemos de manera «regular». Simplemente al sentarme en mi casa, ya estoy implicado en un *sistema experto*, o en una serie de tales sistemas, en los que pongo mi confianza; no siento particular temor en subir las escaleras de la casa, incluso a sabiendas de que, en principio, podría colapsarse la estructura. Sé muy poco sobre los códigos de conocimiento utilizados por el arquitecto y el constructor en el diseño y construcción de la casa, no obstante, tengo «fe» en lo que han hecho. Mi «fe» no es tanto en ellos, aunque tengo que confiar en su competencia, sino en la autenticidad del conocimiento experto que han aplicado, algo que normalmente no puedo verificar exhaustivamente por mí mismo.

Cuando salgo de la casa y me meto en mi coche, entro en un escenario que ha sido cuidadosamente permeado por el conocimiento experto, comprendiendo el diseño y construcción de automóviles, carreteras, intersecciones, semáforos y otros muchos detalles. Todos sabemos que conducir un coche es una actividad peligrosa que lleva consigo el riesgo de accidente. Al aceptar salir en coche, acepto el riesgo, pero me *fío* del susodicho experto que garantiza que ese

[24] Simmel, *Philosophy of Money*.

[25] Eliot Freidson, *Professional Powers: A Study in the Institutionalization of Formal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

peligro ha sido minimizado en lo posible. Poseo muy poco conocimiento sobre el funcionamiento del coche y si algo dejara de funcionar, sólo podría llevar a cabo reparaciones insignificantes. Poseo mínimo conocimiento sobre la manera en que se construye una carretera, el mantenimiento de la superficie asfaltada o los ordenadores informáticos que controlan el tráfico. Cuando aparco el coche en un aeropuerto y subo a bordo de un avión, entro en otro *sistema experto* en el que todo mi conocimiento al respecto se reduce, en el mejor de los casos, a lo más rudimentario.

Los *sistemas expertos* tienen en común con las *señales simbólicas* que remueven las relaciones sociales de la inmediatez de sus contextos. Los dos tipos de *desanclaje* suponen, y también fomentan, la separación entre tiempo y espacio paralelamente a las condiciones para la distanciación tiempo-espacio que promueven. Un *sistema experto* desvincula de la misma manera que las *señales simbólicas* al ofrecer «garantías» a las expectativas a través del distanciado tiempo-espacio. Esta «elasticidad» de los sistemas sociales se logra vía la naturaleza impersonal de las pruebas que se aplican para evaluar el conocimiento técnico, y por la crítica pública (sobre la que descansa la producción del conocimiento técnico) utilizada para controlar su forma.

Repitiendo, diré que para la persona profana, la fiabilidad en los *sistemas expertos*, no depende de una plena iniciación en esos procesos, ni del dominio del conocimiento que ellos producen. La fiabilidad, en parte, es inevitablemente un artículo de «fe». Esta propuesta no debe simplificarse excesivamente. Un elemento de lo que Simmel llama el «conocimiento inductivo débil» está, sin duda, presente muchas veces en la fiabilidad que actores profanos mantienen en los *sistemas expertos*. Existe un elemento pragmático en la «fe» que descansa sobre la experiencia comprobada de que tales sistemas generalmente funcionan como deben funcionar. Además, frecuentemente existen agencias reguladoras que están sobre y por encima de las asociaciones llamadas a proteger a los consumidores de los *sistemas expertos*, cuerpos encargados de emitir licencias para maquinaria, vigilar normas de fabricación de material aéreo y así sucesivamente. Ninguno de éstos sin embargo, modifica la observación de que todos los factores de *desanclaje* implican una actitud de fiabilidad. Permítaseme ahora considerar cómo podríamos entender mejor la noción de fiabilidad, y cómo la fiabilidad va conectada, de una manera general, al distanciamiento tiempo-espacio.

Fiabilidad

El término *fiabilidad* (fiarse) surge frecuentemente en el lenguaje cotidiano [26]. Algunos sentidos del término, si bien tienen amplias afinidades con otros usos, son de implicaciones relativamente ligeras. Una persona que dice «confío que estés bien» quiere decir normalmente poco más que lo que dice al formular la amable preocupación de «espero que tenga buena salud» —aunque incluso aquí «confianza» conlleva una implicación más fuerte que «espero», y quiere significar algo más parecido a «espero y no tengo razón para dudar». La actitud de fe o fiabilidad que comprende la palabra «confianza» en contextos más significativos está todavía por revelarse. Cuando se dice «me fío de la conducta de X», esta implicación es más pronunciada, aunque no mucho más allá del nivel del «conocimiento inductivo débil». Aquí se reconoce que se puede confiar en que X se comportará así dadas apropiadas circunstancias. Pero esos usos del término no interesan demasiado para la cuestión a dilucidar en la presente discusión, porque no remiten a la cuestión de relaciones sociales que va incorporada en el término *fiabilidad*, ya que no se refieren a los sistemas que perpetúan la *fiabilidad*, sino que se refieren a la conducta de otros; la persona aquí implicada no es llamada a demostrar la *fe* que implica la fiabilidad en sus significados más profundos.

La principal definición de *fiabilidad* (*trust*) que da el *Oxford English Dictionary*, la describe como «confianza en (o fiabilidad en) algunas cualidades o atributos de una persona o cosa, o en la verdad de una afirmación», y esta definición nos proporciona un útil punto de partida. *Confianza* y *fiabilidad* están claramente relacionadas con la *fe* de la que ya he hablado siguiendo a Simmel. Luhmann, aun reconociendo que *confianza* y *fiabilidad* (*confidence* y *trust*) * van estrechamente unidas, hace una distinción entre las dos que es la base de un trabajo sobre la fiabilidad [27]. Según él, *fiabilidad* (*trust*) ha de

[26] En la siguiente discusión he tomado varios materiales inéditos que me ha proporcionado Deirdre Boden. Sus ideas son de importancia esencial en el enfoque que desarrollaré en esta sección, y, verdaderamente, para el conjunto de este libro.

* Al contrario que en castellano donde *fiar* y *confiar* tienen una raíz común, en inglés «*trust*» y «*confidence*, no la tienen». *[N. del T.].*

[27] Niklas Luhmann, *Trust and Power* (Chichester: Wiley, 1979); Luhmann, «*Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*» en Diego Gambetta, coord., *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Blackwell, 1988

comprenderse específicamente en relación al «riesgo», un término que sólo aparece en el período moderno [*]. La noción se origina con la comprensión de que resultados imprevistos pueden ser consecuencia de nuestras propias actividades o decisiones, en lugar de ser expresión de ocultos significados o de la naturaleza de las inefables intenciones de la divinidad. El término *riesgo* reemplaza ampliamente lo que con anterioridad se pensó como *fortuna* (fatalidad), y queda separado de las cosmologías. *Fiabilidad («trust»)*, presupone conocimiento de las circunstancias de riesgo, mientras que *confianza («confidence»)* no lo presupone. Tanto *fiabilidad* como *confianza* hacen referencia a expectativas que pueden ser frustradas o disminuidas. *Confianza*, tal como la utiliza Luhmann, hace también referencia a una actitud que da casi por supuesto que las cosas familiares permanecerán estables:

> Lo normal es la confianza. Uno confía en que sus expectativas no quedarán defraudadas; en que los políticos intentarán evitar la guerra; en que los coches no se estropearán ni se saldrán repentinamente de la calzada para terminar atropellándonos mientras damos el vespertino paseo dominical. No es posible vivir sin formarse expectativas respecto de las contingencias, y en alguna medida, deben rechazarse las posibilidades de quedar decepcionado, se rechazan porque sólo representan una remota posibilidad, pero también porque no sabemos que más podemos hacer [28]. La alternativa sería vivir en un estado de permanente incertidumbre y prescindir de expectativas sin tener nada con que reemplazarlas.

Según Luhmann, donde quiera que vaya implicada la *fiabilidad*, la persona, al optar por una acción, conscientemente tiene en cuenta las alternativas. Así, quien compra un coche de segunda mano en lugar de uno nuevo, se arriesga a adquirir una chatarra; pero para evitar esta incidencia la persona se *fía* del vendedor de turno o de la reputación de la agencia. Por tanto, un individuo que no considera las alternativas, entra en una situación de *confianza*, mientras que alguien que reconoce esas alternativas e intenta contrarrestar los consabidos riesgos, participa en una situación de *fiabilidad*. En la situación de *confianza*, la persona defraudada reacciona proyectando la

---

[*] La palabra *«risk» (riesgo)* parece haber llegado al inglés por vía del español en el siglo XVII, y probablemente a través de un término náutico que significa encontrar peligro o chocar contra un risco.

[28] Luhmann, *«Familiarity»*, p. 97.

culpabilidad en otros; en circunstancias de *fiabilidad*, la persona asume la culpa y puede llegar a arrepentirse de haberse *fiado* de alguien o de algo. La distinción entre *fiabilidad* y *confianza* depende de si la posibilidad de frustración está influenciada por la propia conducta previa y por tanto por una correlativa discriminación entre riesgo y peligro. Dado que la noción de riesgo es relativamente reciente, Luhmann sostiene que la posibilidad de separar *riesgo* y *peligro* debe derivarse de las características de la modernidad. En esencia, la noción proviene de la comprensión del hecho de que la mayoría de las contingencias que afectan la actividad humana son humanamente creadas y no solamente dadas por Dios o la naturaleza.

El enfoque de Luhmann es importante y dirige nuestra atención a cierto número de distinciones conceptuales que han de hacerse para comprender lo que es la fiabilidad. Pero no creo que debamos contentarnos con los detalles de su conceptualización. Seguramente tiene razón al distinguir entre fiabilidad y confianza, y entre riesgo y peligro, como también la tiene al afirmar que en algún sentido, todos esos términos van entrelazados. Pero no sirve de nada el enlazar la noción de *fiabilidad* a las específicas condiciones en las que las personas contemplan conscientemente cursos alternativos de acción. Normalmente, mucho más de lo que parece, la *fiabilidad* es un estado permanente. Es, y lo sugeriré más adelante, un peculiar tipo de *confianza* y no algo distinto a ella. Similares observaciones pueden aplicarse a riesgo y peligro. No estoy de acuerdo con Luhmann cuando afirma que «si uno se abstiene de la acción, no corre ningún riesgo» [29] —dicho de otra forma, si no se aventura a nada, potencialmente no se perderá nada. La falta de acción frecuentemente es arriesgada y existen algunos riesgos que todos nosotros debemos afrontar nos guste o no, tales como el riesgo de catástrofe ecológica o de guerra nuclear. Además, no existe una conexión intrínseca entre confianza y peligro, ni siquiera en la manera en que Luhmann las define. En circunstancias de *riesgo* existe *peligro* y éste es verdaderamente relevante para definir lo que es el *riesgo*— el riesgo que implica cruzar el Atlántico en una pequeña embarcación, por ejemplo, es considerablemente mayor que el que implica hacer ese viaje en un trasatlántico, dada la variación en el elemento de peligro que ello implica.

---

[29] Ibid., p. 100.

Propongo conceptualizar diferenciadamente la *fiabilidad* y sus nociones concomitantes. Para facilitar la exposición, presentaré los elementos implicados en ello en una serie de diez puntos en los que se incluye una definición de *fiabilidad*, pero en la que también se desarrolla una gama de observaciones relacionadas al respecto.

I. La *fiabilidad* está relacionada con la ausencia en el tiempo y el espacio. No habría necesidad de confiar en nadie cuyas actividades fueran constantemente visibles y cuyos procesos mentales fueran transparentes, o fiarse de cualquier sistema cuyo funcionamiento fuera completamente conocido y comprendido. Se ha dicho que la *fiabilidad* («*trust*») es «un ardid para hacer frente a la libertad ajena» [35], pero la primera condición de los requisitos de la *fiabilidad*, no es la carencia de poder, sino la carencia de completa información.

II. La *fiabilidad* no está esencialmente ligada al riesgo sino a la contingencia. *Fiabilidad* conlleva la *connotación* de algo indefectible frente a resultados contingentes, conciernan éstos a acciones individuales o al funcionamiento del sistema. En el caso de *fiabilidad* en agentes humanos, la presunción de fiabilidad implica la atribución de «probidad» (honor) o amor. Esta es la razón por la cual la fiabilidad en una persona resulta ser psicológicamente consecuente para el individuo que fía: se le da a la fortuna un rehén moral.

III. *Fiabilidad* no es lo mismo que *fe* en la confianza de una persona o un sistema; es lo que deriva de la fe. *Fiabilidad* es el eslabón entre fe y confianza y es precisamente esto lo que la distingue del «conocimiento inductivo débil». Este último implica la confianza sustentada sobre una especie de dominio de las circunstancias que justifican esa confianza. ¡*Toda* fiabilidad es en cierto sentido ciega!

IV. Podemos hablar de *fiabilidad* tanto al referirnos a las *señales simbólicas* como a los *sistemas expertos*, pero teniendo en cuenta que ello descansa sobre la correlación de unos principios que ignoramos, no sobre la «rectitud moral» (buenas intenciones) de otros. Naturalmente que el fiarse de las personas es siempre, en alguna medida, relevante para la fe en los sistemas, pero concierne más a su correcta actuación que a su funcionamiento como tal.

V. Hemos llegado a la definición de *fiabilidad*. *Fiabilidad* puede definirse como confianza en una persona o sistema, por lo que res-

---

[35] Diego Gambetta: «*Can We Trust Trust?*» en Gambetta, Trust. Véase también el importante artículo de John Dunn, «*Trust and Political Agency*», en el mismo texto.

pecta a un conjunto dado de resultados o acontecimientos, expresando en esa confianza cierta fe en la probidad o el amor de otra persona o en la corrección de principios abstractos (conocimiento técnico).

VI. En de las condiciones de la modernidad, la fiabilidad existe (a) en el contexto de un conocimiento general de que la actividad humana —incluyendo en esta expresión el impacto de la tecnología sobre el mundo material— es creada socialmente y no dada en la naturaleza de las cosas o por influencia divina; (b) en el ámbito enormemente acrecentado de transformación de la acción humana producido por el carácter dinámico de las instituciones sociales modernas. El concepto de *riesgo* reemplaza al de *fortuna*, pero no porque los agentes de tiempos premodernos no supieran distinguir entre *riesgo* y *peligro*, sino porque representa una alteración en la percepción de la determinación y contingencia, de modo que los imperativos morales humanos, las causas naturales y el «azar» *(chance)* rigen en lugar de las cosmologías religiosas. La noción de «azar», en su sentido moderno, surge al mismo tiempo que la idea de *riesgo*.

VII. Peligro y riesgo van estrechamente relacionados, pero no son la misma cosa. La diferencia no depende del hecho de si un individuo sopesa o no conscientemente las alternativas al contemplar o tomar un determinado curso de acción. Lo que el riesgo presupone es el peligro, no necesariamente el conocimiento del peligro mismo. Una persona que arriesga algo corteja el peligro, ahí donde el peligro se entiende como amenaza al resultado deseado. Quien adopta un «riesgo calculado», es consciente de la amenaza o amenazas que entran en juego en un particular curso de acción. Pero ciertamente también es posible asumir acciones, o estar sujeto a situaciones que son inherentemente arriesgadas, sin que las personas implicadas en ellas sean conscientes de cuán arriesgadas son. En otras palabras, no son conscientes de los peligros que corren.

VIII. Riesgo y *fiabilidad* van entretejidos, *fiabilidad* normalmente prestándose a reducir o minimizar los peligros a los que tipos particulares de actividad están sujetos. Existen algunas circunstancias en la que las pautas de riesgo están institucionalizadas dentro de un marco de *fiabilidad* (invertir en bolsa, deportes peligrosos). En ese caso, la habilidad y el «azar» son los factores que limitan el riesgo, pero normalmente el riesgo es conscientemente calculado. En todos los escenarios de *fiabilidad*, el riesgo aceptable cae dentro de la categoría del «conocimiento inductivo débil» y en tal sentido, prácti-

camente siempre se produce el equilibrio entre *fiabilidad* y cálculo de riesgo. Lo que se ve como «riesgo aceptable» —la minimización del peligro— cambia en diferentes contextos, pero es normalmente crucial en la sustentación de la *fiabilidad*. Así, viajar en avión podría parecer como una actividad intrínsecamente peligrosa dado que aparentemente desafía las leyes de gravedad, pero quienes se dedican al negocio del viaje aéreo contrarrestan esta opinión al mostrar estadísticamente lo bajos que son los índices de riesgo en el viaje aéreo si se comparan con el número de muertes de pasajeros en relación a los kilómetros recorridos.

IX. El riesgo no es sólo una cuestión de acción individual. Existen también los «ambientes de riesgo» que afectan colectivamente a enormes masas de personas —y en algunos casos, potencialmente, a todos los que están en la tierra—, como es el desastre ecológico o la guerra nuclear. Podemos definir «seguridad» como una situación en la que un determinado conjunto de peligros queda contrarrestado o minimizado. La experiencia de seguridad descansa corrientemente sobre el equilibrio alcanzado entre la *fiabilidad* y un riesgo aceptable. Tanto en su sentido objetivo como experimental (empírico), la seguridad puede remitir a enormes conjuntos o colectividades de personas —hasta e inclusive, la seguridad mundial— a individuos.

X. Las observaciones aquí expresadas no dicen nada sobre lo que constituye lo opuesto a *fiabilidad* que *no* es, simplemente como argüiré más adelante, la *no-fiabilidad*. Esos puntos que preceden tampoco dicen mucho respecto a las condiciones bajo las que se genera o se disuelve la *fiabilidad*. Esto lo discutiré con algún detalle en otras secciones del libro.

La índole reflexiva de la modernidad

El contraste con la tradición es inherente a la noción de la modernidad. Como se ha puesto de relieve más arriba, en concretos escenarios sociales se encuentran muchas combinaciones de lo moderno y lo tradicional. Es cierto que algunos autores han discutido que esas combinaciones van tan fuertemente entrelazadas entre sí que dejarían sin valor cualquier comparación generalizada. Pero ése no es el caso, como veremos al abordar la investigación sobre cuál es la relación que existe entre modernidad y reflexión.

Hay un sentido fundamental, en que la reflexión es una caracte-

rística definitoria de la acción humana. Todos los seres humanos se mantienen rutinariamente en contacto con fundamentos de lo que hacen, como elemento esencial del mismo hacer. En otro lugar he llamado a esto el «control reflexivo de la acción», utilizando la frase para dirigir la atención al carácter crónico de los procesos involucrados [31]. La acción humana no incorpora cadenas de interacciones y razones agregadas sino un control consistente —y como Erving Goffman ha señalado mejor que nadie, «que nunca descansa»— de la conducta y sus contextos. Pero éste no es el sentido de la reflexión que va específicamente ligada a la modernidad, aunque sí proporciona la base necesaria para ello.

En las culturas tradicionales se rinde homenaje al pasado y se valoran los símbolos porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es una manera de integrar el control reflexivo de la acción con la organización del tiempo y el espacio de la comunidad. Es una manera de manejar el tiempo y el espacio que inserta cualquier actividad o experiencia particular en la continuidad del pasado, presente y futuro y éstos a su vez, se restructuran por prácticas sociales recurrentes. La tradición no es totalmente estática ya que ha de ser reinventada por cada nueva generación al hacerse cargo de su herencia cultural de manos de la que le precede. No es tanto que la tradición se resista al cambio, como que incumbe a un contexto en el que se dan pocas demarcaciones temporal-espaciales en los términos en que el cambio pueda ser significante.

En las culturas orales, la tradición no es conocida como tal, si bien esas culturas son las más tradicionales de todas. Para entender la tradición, distinguiéndola de otros modos de organización y experiencia, es necesario penetrar el tiempo-espacio en una manera que sólo se hace posible con el invento de la escritura. La escritura expande el nivel de distanciamiento entre el tiempo y el espacio y crea la perspectiva del pasado, presente y futuro, en la que la apropiación reflexiva del conocimiento puede poner de relieve dicha tradición. Sin embargo, en las civilizaciones premodernas, la reflexión está todavía limitada a la reinterpretación y clarificación de la tradición, de tal manera que en la balanza del tiempo, la parte del «pasado» tiene mucho más peso que la del «futuro». Además, dado que la alfabetización es monopolio de unos pocos, la rutina de la vida cotidiana permanece enlazada a la tradición en el viejo sentido.

[31] Giddens, *New Rules*.

Con el advenimiento de la modernidad, la reflexión toma un carácter diferente. Es introducida en la misma base del sistema de reproducción de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro. La rutina de la vida cotidiana no tiene ninguna conexión intrínseca con el pasado y queda a salvo siempre que lo «que se ha hecho siempre» coincida con aquello que pueda ser defendido —a la luz de nuevos conocimientos—, como cuestión de principios. Sancionar la práctica de algo porque es tradicional, no sirve de nada; la tradición puede ser justificada, pero sólo a la luz del conocimiento que no es el mismo autentificado por la tradición. Combinado con la inercia de la costumbre, esto significa que, incluso en las más avanzadas de las sociedades modernas, la tradición continúa desempeñando un papel. Pero este papel es generalmente mucho menos significativo de lo que suponen algunos autores que dirigen su atención a la integración de la tradición y la modernidad en el mundo contemporáneo, porque la tradición justificada es una tradición falseada y recibe su identidad sólo del carácter reflexivo de lo moderno.

La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente. Deberíamos clarificar la naturaleza de este fenómeno. Todas las formas de vida social están en parte constituidas por el conocimiento que los actores poseen sobre las mismas. Saber como «proseguir», en el sentido de Wittgenstein, es intrínseco a las convenciones que son trazadas y reproducidas por la actividad humana. En todas las culturas, las prácticas sociales son rutinariamente alteradas a la luz de los progresivos descubrimientos de que se nutren. Pero sólo en la era de la modernidad se radicaliza la revisión de la convención para (en principio) aplicarla a todos los aspectos de la vida humana, incluyendo la intervención tecnológica en el mundo material. Se dice frecuentemente que la modernidad está marcada por el apetito por lo nuevo, pero esto quizás no es del todo correcto; lo que es característico de la modernidad, no es el abrazar lo nuevo por sí mismo, sino la presunción de reflexión general en la que naturalmente, se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la misma reflexión.

Probablemente sólo ahora, al final del siglo XX, estamos empezando a comprender en todo su significado lo profundamente inquietante que es este panorama, ya que cuando las pretensiones de

la razón reemplazaron aquellas de la tradición, parecían ofrecer una sensación de certidumbre mayor de la que proporcionaba el dogma preexistente. Pero esta idea sólo logra ser convincente mientras no reconocemos que la reflexión de la modernidad, de hecho, derriba la razón, siempre que se entienda por razón la obtención de un conocimiento cierto. La modernidad está totalmente constituida por la aplicación del conocimiento reflexivo, pero la ecuación conocimiento-certidumbre resultó ser un concepto erróneo. Nos encontramos en un mundo totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente, pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento.

Incluso aquellos filósofos que como Karl Popper defienden firmemente las pretensiones de certidumbre de la ciencia, reconocen —en expresión suya— que «la ciencia descansa sobre arenas movedizas» [32]. En ciencia *nada* es cierto y nada puede probarse, incluso si el empeño científico nos suministra la información más fiable sobre el mundo a que podamos aspirar. La modernidad flota libremente en las entrañas de la ciencia dura.

Bajo las condiciones de modernidad ningún conocimiento *es* conocimiento en el antiguo sentido del mismo, donde «saber» es tener certeza, y esto se aplica por igual a las ciencias naturales y a las ciencias sociales. En el caso de las ciencias sociales, sin embargo, hay que tener en cuenta otras consideraciones. Al llegar a este punto debemos retornar a las observaciones hechas anteriormente sobre los componentes reflexivos de la sociología.

En las ciencias sociales hemos de añadir al inestable carácter de todo conocimiento empírico la «subversión» que conlleva el reingreso del discurso científico social en los contextos que analiza. La reflexión cuya versión formalizada son las ciencias sociales (un género específico de conocimiento experto), es fundamental para la índole reflexiva de la modernidad en su conjunto.

Dada la estrecha relación entre la Ilustración y la defensa de las pretensiones de la razón, frecuentemente las ciencias naturales han sido tomadas como la dedicación preeminente que distingue la visión moderna de la que existía anteriormente. Hasta aquellos que se inclinan por la sociología interpretativa en lugar de la naturalista, ge-

[32] Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (Londres: Routledge, 1962), p. 34.

neralmente han visto la ciencia social como el pariente pobre de las ciencias naturales, y esto especialmente debido a la escala del desarrollo tecnológico como consecuencia de los descubrimientos científicos. Pero, de hecho, las ciencias sociales están más profundamente implicadas en la modernidad de lo que están las ciencias naturales porque la arraigada revisión de las prácticas sociales, a la luz del conocimiento sobre esas mismas prácticas, forma parte del auténtico tejido de las instituciones modernas [33].

Todas las ciencias sociales participan en esta relación reflexiva, aunque es cierto que la sociología ocupa un lugar central. Tomemos por ejemplo el discurso económico. Conceptos como «capital», «inversión», «mercados», «industria» y muchos otros, en su sentido moderno, fueron elaborados como parte del incipiente desarrollo de la economía como una disciplina perfectamente definida en el siglo XVIII y comienzos del XIX. Esos conceptos, y las conclusiones empíricas que les van unidas, se formularon para analizar los cambios ocurridos al surgir las instituciones modernas. Pero no podían, y no pudieron, permanecer separados de las actividades y acontecimientos a los que se refieren y se han convertido en parte integral de lo que es «la vida económica moderna» e inseparables de la misma. La actividad económica moderna no sería lo que es si no fuera por el hecho de que todos los miembros de la población han llegado a dominar esos conceptos, y una infinita variedad de otros.

Una persona profana no tiene necesariamente por qué proporcionar una definición formal de términos como «capital» o «inversión», pero cualquiera que, pongamos por caso, utiliza una cuenta bancaria de ahorros, demuestra un implícito y práctico dominio de esas nociones. Conceptos como ésos y las teorías e información empírica que implican, no son únicamente mecanismos prácticos por medio de los cuales los agentes sociales están —de alguna manera— más capacitados para entender el comportamiento de los mismos, de lo que pudieran estar de otra manera. Esos conceptos constituyen activamente lo que es ese comportamiento e informan de las razones por las cuales se sigue. No se puede aislar claramente entre la literatura destinada a los economistas y esa que, bien sea leída o filtrada de alguna forma, llega hasta las partes interesadas de la población: prohombres de negocios, funcionarios gubernamentales y miembros

[33] Giddens, *Constitution of Society*, Cap. 7.

del público en general. El ambiente económico está siendo alterado constantemente a la luz de esos factores, creando una situación de continua implicación entre el discurso económico y las actividades a las que éste se refiere.

La posición crucial de la sociología en la índole reflexiva de la modernidad le viene dada por su papel como la forma más generalizada de reflexión de la vida social moderna. Consideremos un ejemplo en la línea más dura *(hard edge)* de la sociología naturalista. Las estadísticas oficiales que publican los gobiernos respecto, pongamos por caso, la población, el matrimonio y divorcio, crimen y delincuencia y tantas otras cosas, parecen dotarnos de medios para estudiar con precisión la vida social. Para los pioneros de la sociología naturalista como Durkheim, esas estadísticas representaban datos incontestables, en el sentido de que los aspectos relevantes de las sociedades modernas, pueden ser analizados con más exactitud que si esas cifras no estuvieran disponibles. Y sin embargo, las estadísticas oficiales no son solamente características analíticas de la actividad social, sino que forman parte constituyente del universo social del que son tomadas o calculadas. Desde su comienzo, la comparación de las estadísticas oficiales ha sido esencial al poder del estado y también a otros muchos medios de organización social. El coordinado control administrativo logrado por los gobiernos modernos es inseparable del rutinario control de los «datos oficiales» en el que participan todos los estados modernos.

El ordenamiento de las estadísticas oficiales es en sí mismo una tarea reflexiva conformada por los mismos resultados de las ciencias sociales que los utilizan. El trabajo práctico del investigador que lleva los casos de suicidio, proporciona la base de datos para la recolección de estadísticas sobre el suicidio: no obstante, en la interpretación de causas o motivos de muerte, el investigador se guía por conceptos y teorías que pretenden despejar la naturaleza del suicidio. No sería nada raro encontrar un investigador que hubiera leído a Durkheim.

La reflexividad de las estadísticas oficiales tampoco está limitada a la esfera del estado. Quienquiera que se case hoy en un país occidental, por ejemplo, sabe lo altos que son los índices de divorcio (y puede que también, aunque imperfecta o parcialmente, sepa mucho más sobre la demografía del matrimonio y la familia). El conocimiento del alto índice de divorcio podría afectar a la decisión misma de contraer matrimonio, como también a las decisiones sobre las

consideraciones concomitantes —disposiciones sobre la propiedad y otras cuestiones. Pero el conocimiento de los altos niveles de divorcio, lleva consigo mucho más que la mera conciencia de un hecho descarnado; éste es teorizado por el lego en términos penetrados por el pensamiento sociológico. Así, prácticamente cada persona que contempla la posibilidad de casarse tiene alguna idea de cómo ha cambiado la institución familiar, de los cambios acaecidos en la posición social y el poder relativo entre hombres y mujeres, de las alteraciones en las costumbres sexuales, etc. —todo lo cual entra en un nuevo proceso de cambio adicional que esos resultados informan reflexivamente. El matrimonio y la familia no sería lo que son hoy en día sí no hubieran sido tan profundamente «sociologizados» y «psicologizados».

El discurso de la sociología, y los conceptos, teorías y resultados de las otras ciencias sociales, circulan continuamente «entrando y saliendo» de lo que representan en sí mismos y, al hacer esto, reflexivamente restructuran el sujeto de su análisis, que a su vez ha aprendido a pensar sociológicamente. *La modernidad es en sí misma profunda e intrínsecamente sociológica.* Mucho de lo que es problemático en la posición del sociólogo profesional —como proveedor de conocimiento experto sobre la vida social—, deriva del hecho de que está, todo lo más, un paso por delante de los ilustrados practicantes profanos de la disciplina.

De aquí que es falsa la tesis de que a más conocimiento sobre la vida social (incluso si ese conocimiento está tan bien apuntalado empíricamente como sea posible) equivale a un mayor control sobre nuestro destino. Esto es verdad (discutiblemente) en el mundo físico, pero no en el universo de los acontecimientos sociales. El aumento de nuestra comprensión del mundo social podría producir una progresiva y más clara comprensión de las instituciones sociales y de esta forma, incrementar el control tecnológico sobre las mismas, si fuera bien que la vida social estuviera completamente separada del conocimiento que se tiene sobre la misma, bien que ese conocimiento pudiera filtrarse continuamente en las razones para la acción social produciendo un paulatino aumento de «racionalidad» en la conducta humana, en lo que respecta a necesidades específicas.

Las dos condiciones efectivamente conciernen a muchas circunstancias y contextos de la actividad social; pero cada una de ellas se queda bien lejos del impacto totalizador en que insiste el pensamiento heredado de la Ilustración. Y esto es debido a la influencia de cuatro conjuntos de factores.

Uno, objetivamente muy importante pero lógicamente el menos interesante, o en cualquier caso el menos complejo analíticamente, es el poder diferencial. La apropiación del conocimiento no se da en forma homogénea sino que frecuentemente es aprovechable diferencialmente por quienes están en posiciones de poder, que pueden colocarlo al servicio de intereses parciales.

La segunda influencia hace referencia al papel que desempeñan los valores. Los cambios en el orden de valores no son independientes de las innovaciones en la orientación cognitiva creada por las cambiantes perspectivas sobre el mundo social. Si fuera posible concentrar nuevo conocimiento para alimentar una base trascendental racional de valores, no nos veríamos en esta situación. Pero tal base racional no existe y los cambios de enfoque teórico derivados de los nuevos aportes de conocimiento, mantienen una relación variable con el cambio en la orientación de los valores.

El tercer factor es el impacto de consecuencias no previstas. Ninguna cantidad de conocimiento acumulado sobre la vida social podría abarcar todas las circunstancias de su realización, incluso si dicho conocimiento fuera totalmente diferenciable del medio al que ha de aplicarse. Si nuestro conocimiento sobre el mundo social sencillamente aumentara a más y mejor, la esfera de consecuencias involuntarias podría hacerse más y más limitada y las consecuencias indeseadas, serían raras. Sin embargo, la reflexión de la vida social moderna cierra esa posibilidad, y ésa es precisamente la cuarta influencia a considerar, que si bien es menos discutida en relación a los límites de la razón ilustrada, ciertamente es tan significativa como las otras. La cuestión no radica en que no exista un mundo social estable para ser conocido, sino que el conocimiento de ese mundo contribuye a su carácter cambiante e inestable.

La índole reflexiva de la modernidad que atañe directamente a la incesante producción de autoconocimiento sistemático, no estabiliza la relación entre el conocimiento experto y el conocimiento destinado a las acciones profanas. El conocimiento de que hacen alarde los observadores expertos (en alguna medida y de muchas diferentes maneras), reencuentra a su sujeto (en principio, pero también normalmente en la práctica) y de esta manera lo altera. No se da un proceso paralelo en las ciencias naturales; no es exactamente lo mismo que, cuando en el campo de la física de pequeñas partículas, la intervención del observador cambia lo que está siendo estudiado.

¿Modernidad o postmodernidad?

Al llegar a este punto ya podemos conectar la discusión sobre la índole reflexiva de la modernidad con los debates sobre la postmodernidad. El término «postmodernidad» es frecuentemente utilizado como sinónimo de postmodernismo, sociedad postindustrial, etc. Aunque la idea de sociedad postindustrial, tal como ha sido elaborada por Daniel Bell [34], ha quedado bien explicada, los otros dos conceptos mencionados arriba, ciertamente no han corrido igual suerte. Trazaré aquí una distinción entre ellos. El postmodernismo, si es que quiere decir algo, será mejor referirlo a estilos o movimientos de la literatura, la pintura, artes plásticas y la arquitectura. Concierne a aspectos de *reflexión estética* sobre la naturaleza de la modernidad. Aunque a veces ha sido sólo vagamente denominado, el modernismo es, o fue, una visión diferenciable de esas distintas áreas y podría decirse que ha sido desplazado por otras corrientes de una modalidad postmodernista. (Esta cuestión daría para escribir otro libro, así que no la analizaré aquí.)

La postmodernidad se refiere a algo diferente, al menos en la manera que definiré la noción. Si hoy nos estamos adentrando en una fase de postmodernidad, esto significa que la trayectoria del desarrollo social nos está alejando de las instituciones de la modernidad y conduciéndonos hacia un nuevo y distinto tipo de organización social. Postmodernismo, si existe de una manera convincente, puede expresar la conciencia de tal transición, pero no demuestra su existencia.

Corrientemente ¿a qué se refiere la postmodernidad? Aparte de la generalizada sensación de estar viviendo un período de marcada disparidad con el pasado, el término, evidentemente, significa al menos algo de lo siguiente: que hemos descubierto que nada puede saberse con certeza, dado que los preexistentes «fundamentos» de la epistemología han demostrado no ser indefectibles; que la «historia» está desprovista de teleología, consecuentemente ninguna versión de «progreso» puede ser defendida convincentemente; y que se presenta una nueva agenda social y política con una creciente importancia de las preocupaciones ecológicas y quizás, en general, de nuevos movimientos sociales. Hoy, sólo unos pocos identificarían la moderni-

[34] Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (Londres: Heinemann, 1974).

dad con el significado que una vez fue ampliamente aceptado, es decir, la sustitución del capitalismo por el socialismo. Efectivamente, dada la visión totalizadora de la historia mantenida por Marx, el desplazar el centro del escenario esa transición ha constituido uno de los principales factores que han provocado las actuales discusiones sobre la posible disolución de la modernidad.

Comenzaremos por dejar de lado, como no merecedora de consideración intelectual seria la idea de que es imposible el conocimiento sistemático de la acción humana o de las tendencias del desarrollo social. Quien mantenga tal opinión (si no fuera ya chocante de por sí), difícilmente podría escribir un libro al respecto puesto que la única posibilidad sería la de repudiar toda actividad intelectual —incluso «la lúdica deconstrución»— en favor, digamos, de un saludable ejercicio físico. No es esto sea lo que sea que signifique la ausencia de fundamentación epistemológica, su significado. Para un punto de partida más factible, podríamos observar el «nihilismo» de Nietzsche y Heidegger. A pesar de las diferencias entre ambos filósofos, los dos convergen en un enfoque teórico, puesto que los dos vinculan la modernidad a la idea de definir la «historia» como la progresiva apropiación de los fundamentos racionales del conocimiento. Según estos pensadores, esta idea queda expresada en la noción de «superación»: la formación de una nueva comprensión sirve para identificar lo que es o deja de ser valioso en el depósito del conocimiento acumulativo [35]. Los dos filósofos, cada uno por su lado, consideran necesario distanciarse de las pretensiones fundamentales de la Ilustración, sin embargo, ninguno de los dos, puede criticarlas ni desde un punto de vista superior, ni desde pretensiones más sólidamente fundamentadas, así que abandonan la noción de «superación crítica», tan crucial a la crítica ilustrada del dogma.

Cualquiera que vea en esto la transición esencial de modernidad a postmodernidad, afronta grandes dificultades. Resulta evidente y bien conocida una de las principales objeciones, es decir, hablar de postmodernidad como reemplazo de la modernidad, ya que esto parece recurrir precisamente a aquello que (ahora) se considera imposible: dar coherencia a la historia y determinar nuestro lugar dentro de ella. Además, si Nietzsche fue el más importante pensador que disociaba la postmodernidad de la modernidad, un fenómeno

[35] Cf. Gianni Vattimo, *The End of Modernity* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1988).

que supuestamente sucede hoy, ¿cómo es posible que vislumbrara esto hace casi un siglo? ¿Cómo pudo Nietzsche marcar tal hito sin —como abiertamente admitió—, hacer nada más que revelar las presuposiciones ocultas de la Ilustración?

Resulta difícil resistirse a la conclusión de que la ruptura con fundamentación representa la línea divisoria en el pensamiento filosófico, que remonta su origen de mediados a finales del siglo diecinueve. Pero ciertamente tiene sentido verla como un intento de «la modernidad empezando a comprenderse a sí misma», y no como un intento de superar la modernidad como tal [36]. Podemos interpretar esto en términos de lo que denominaremos «visiones providenciales». No hay que olvidar que la Ilustración, y en general la cultura occidental, surgieron de un contexto religioso que hacía hincapié en la teleología y en el logro de la gracia divina. La divina providencia ha sido por mucho tiempo la idea orientadora del pensamiento cristiano; sin esas orientaciones precedentes, en primer lugar, difícilmente hubiera sido posible la Ilustración. No es sorprendente que la defensa de la razón liberada de ataduras sólo remodelara las ideas de lo providencial en lugar de sustituirlas. Un tipo de certeza (la ley divina) se reemplazó por otro (la certeza en nuestros sentidos, la certeza de la observación empírica), y la divina providencia se reemplazó por el progreso providencial. Más aún, la idea providencial de la razón, coincidió con el auge del dominio europeo sobre el resto del mundo. El crecimiento del poder europeo suministró, por decirlo así, el apoyo material para la pretensión de que la nueva visión del mundo se asentaba sobre una sólida base que, al mismo tiempo que proporcionaba seguridad, ofrecía la emancipación del dogma de la tradición.

Sin embargo, las semillas del nihilismo estuvieron desde un principio en el pensamiento ilustrado. Aunque la esfera de la razón queda completamente liberada, ningún conocimiento puede descansar sobre una fundamentación incuestionable porque, incluso la más firmemente sostenida de las nociones, sólo puede ser tomada «en principio» o «hasta posterior aviso», ya que de otra manera recaería en

---

[36] Existen muchas discusiones sobre la cuestión de si la postmodernidad puede verse como una simple extensión de la modernidad. Para una primera aproximación al tema, véase Frank Kermode, «*Modernisms*» en sus *Continuities* (Londres: Routledge, 1968). Para posteriores discusiones véase las contribuciones de Hal Foster, coord., *Postmodern Culture* (Londres: Pluto, 1983).

el dogma y se separaría de la esfera de la razón, que es la que en primer lugar determina su validez. Aunque algunos consideraron la evidencia de nuestros sentidos como la información más segura que podemos obtener, ya desde los primeros pensadores ilustrados, se sabe muy bien que en principio, tal «evidencia» está siempre bajo sospecha. Los datos sensoriales jamás podrían proveer de una base totalmente segura para las pretensiones de conocimiento. Dada la conciencia que se tiene hoy en día de que la observación sensorial está impregnada de categorías teóricas, el pensamiento filosófico, en su mayoría, ha roto las ligaduras del empirismo. Más aún, desde Nietzsche estamos más intensamente convencidos, tanto de la circularidad de la razón, como de las problemáticas relaciones que existen entre el conocimiento y el poder.

Esas tendencias, más que llevarnos «más allá de la modernidad», nos proporcionan una mayor comprensión de la índole reflexiva de la misma. La modernidad no es sólo inquietante por el hecho de la circularidad de la razón sino porque en última instancia, la naturaleza de esa misma circularidad es enigmática. ¿Cómo justificar nuestro compromiso con la razón en nombre de la razón? Paradójicamente, fueron los positivistas lógicos quienes se lanzaron sobre esa cuestión más directamente como resultado de la minuciosidad con que acometieron la labor de despojar al pensamiento racional de todo residuo de tradición o dogma. El núcleo de la modernidad resulta enigmático y no parece haber forma de resolver este enigma. Encontramos interrogantes donde una vez parecía haber respuestas, y argumentarse posteriormente que no son sólo los filósofos los que se dan cuenta de ello; existe una conciencia generalizada del fenómeno que se filtra en la ansiedad que presiona a cada uno de nosotros.

La postmodernidad ha sido asociada no sólo con el final de la fundamentación, sino con el «final de la historia». Como ya me he referido a ello antes, no hay necesidad de ofrecer una detallada discusión aquí. La «historia» no posee forma intrínseca ni teleología total. Se puede escribir una variedad de historias y no pueden fijarse por referencia a un punto de Arquímedes (como la idea de que la historia posee una dirección evolutiva). Historia no puede equipararse a «historicidad» ya que la segunda está ligada distintivamente a las condiciones de modernidad. El materialismo histórico de Marx identifica erróneamente la una con la otra y con ello, no sólo atribuye una falsa unidad al desarrollo histórico sino que también fracasa al intentar discernir adecuadamente las especiales características

de la modernidad. Los puntos de discusión a este respecto están bien cubiertos por el célebre debate entre Lévi-Strauss y Sartre [37]. La «utilización de la historia para hacer historia», es esencialmente un fenómeno de la modernidad, no un principio generalizado que pueda aplicarse a todas las épocas —es una versión de la índole reflexiva de la modernidad. Incluso en la historia como cronología, el mapa de secuencias de cambios entre fechas, es una forma específica de codificar la temporalidad.

Debemos tener cuidado en cómo entendemos la historicidad. Podría definirse como la utilización del pasado para ayudar a conformar el presente, pero no depende del respeto que se tenga por el pasado. Por el contrario, historicidad significa la utilización del conocimiento del pasado como medio para romper con él, o, en cualquier caso, manteniendo únicamente aquello que pueda ser justificado como cuestión de principios [38]. La historicidad, de hecho, nos orienta principalmente hacia el futuro; el futuro se ve esencialmente abierto, no obstante verse también como contraobjetivamente condicionado por los cursos de acción que se eligen considerando las futuras posibilidades. Este es un aspecto esencial de la «elasticidad» que las condiciones de modernidad hacen tan posible como necesaria. La «futurología» —una cartografía de posibles / probables / disponibles futuros—, se convierte en algo más importante que la cartografía del pasado. Cada uno de los mecanismos de desanclaje antes mencionados, supone una orientación futura de esta índole.

La ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de la fundamentación junto al surgimiento del pensamiento contrafáctico orientado-al-futuro y el «vaciamiento» del progreso por el cambio continuado, son tan diferentes de las perspectivas esenciales de la Ilustración como para avalar la opinión de que se han producido transiciones de largo alcance. Sin embargo, referirse a esas transiciones como postmodernidad, es un error que obstaculiza la apropiada comprensión de su naturaleza e implicaciones. Las disyunciones que han tenido lugar han de verse más bien como resultantes de la autoclarificación del pensamiento moderno, en tanto que los residuos de la tradición y la visión providencial se disipan

[37] Véase Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

[38] Cf. Hans Blumenber, *Wirklichkeiten in denen wir leben* (Stuttgart: Reclam 1981).

No hemos ido «mas allá» de la modernidad, sino que precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización.

La decadencia gradual de la hegemonía europea u occidental, cuya otra cara es la expansión, creciente, de las instituciones modernas en todo el mundo, es evidentemente una de las influencias más importantes implicadas en este proceso. La pronosticada «decadencia de Occidente», qué duda cabe, ha sido una constante preocupación entre ciertos pensadores desde finales del siglo diecinueve. Si la utilizamos en ese contexto, la frase generalmente se refiere a la concepción cíclica del cambio social por la cual la civilización moderna se ve simplemente como una civilización regionalmente localizada entre otras que la han precedido en otras áreas del mundo. Las civilizaciones poseen períodos de juventud, madurez y vejez, y al ser reemplazadas por otras, se altera la distribución regional del poder mundial. Pero de acuerdo con la interpretación discontinuista que he sugerido más arriba, la modernidad *no* es solamente una civilización entre otras; la decadencia del dominio de Occidente sobre el resto del mundo, no es el resultado de la disminución del impacto de las instituciones que allí surgieron primero, sino al contrario, el resultado de su extensión mundial. El poder económico, político y militar que dieron a Occidente su primacía y que se fundaba en la conjunción de las cuatro dimensiones institucionales de la modernidad, que discutiré en breve, ha dejado de ser el distintivo diferencial de los países occidentales frente al resto del mundo. Podemos interpretar este proceso como uno de *mundialización*, un término que habría de encabezar el léxico de las ciencias sociales.

¿Qué decir de los otros conjuntos de cambios que frecuentemente se asocian —en uno u otro sentido— a la postmodernidad: el surgimiento de nuevos movimientos sociales y la creación de nuevas agendas políticas? Indudablemente son importantes, como intentaré demostrar luego. No obstante, debemos avanzar con cuidado a través de las distintas teorías o interpretaciones que se han avanzado sobre esas bases. Analizaré la postmodernidad como una serie de transiciones inmanentes, separadas —o «más allá»— de varios agrupamientos institucionales de la modernidad que diferenciaré posteriormente. Aún no vivimos en un universo social postmoderno, pero podemos vislumbrar algo más que unos pocos destellos del surgimiento de modos de vida y formas de organización social que divergen de aquellos impulsados por las instituciones modernas.

En los términos de este análisis, queda fácilmente al descubierto

por qué la radicalización de la modernidad resulta tan inquietante y tan significante. Sus rasgos más conspicuos —la *disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica*, el reconocimiento de su *minuciosa, constitutiva reflexividad*, junto con la *evaporación de la privilegiada posición de Occidente*, nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia. Aunque el «nosotros» se refiere aquí a aquellos que vivimos en Occidente, o más exactamente, en los sectores industrializados del mundo, es algo cuyas implicaciones alcanzan a todo el mundo.

Resumen

Hemos llegado al momento de resumir la discusión mantenida hasta aquí. Se han distinguido tres fuentes dominantes de la modernidad, cada una de ellas entretejida con las otras.

La separación entre tiempo y espacio. Esta es la condición de distanciamiento de ámbito indefinido entre el tiempo y el espacio y ello nos proporciona los medios para una precisa regionalización temporal espacial.

El desarrollo del mecanismo de desanclaje. Al remover la actividad social de sus contextos localizados permite la reorganización de las relaciones sociales a través de enormes distancias entre tiempo y espacio.

La apropiación reflexiva de conocimiento. La producción de conocimiento sistemático sobre la vida social se hace integral al sistema de reproducción, empujando la vida social fuera de los anclajes de la tradición.

Tomados en conjunto, esos tres rasgos de las instituciones modernas, ayudan a explicar por qué la vida en el mundo moderno se asemeja más a estar subido al carro de Juggernaut (una imagen que desarrollaré luego detalladamente) *, que a bordo de un automóvil cuidadosamente controlado y bien conducido. La reflexiva apropiación del conocimiento, intrínsecamente estimulante pero también necesariamente inestable, se extiende hasta incorporar enormes lapsos

* El «carro de Juggernaut o Jagannath», se refiere a un mito hindú en el cual la imagen del dios bramánico Krichna solía ser sacada en procesión colocada sobre un carro cuyas ruedas aplastaban a los fieles que de esta manera se sacrificaban a la divinidad.

entre tiempo y espacio. Los mecanismos de desanclaje proporcionan los medios para dicha extensión al remover las relaciones sociales de su ubicación en lugares específicos.

Los mecanismos de desanclaje quedan representados de la siguiente manera:

Las *señales simbólicas* y los *sistemas expertos* implican *fiabilidad*, distinguiendo ésta de la confianza sobre la que se sustenta el conocimiento inductivo débil.

La *fiabilidad* opera en entornos de riesgo en los que se pueden alcanzar distintos niveles de seguridad (protección ante peligros).

La relación entre fiabilidad y *desanclaje* aún permanece abstracta aquí. Más adelante hemos de investigar cómo la fiabilidad, el riesgo, la seguridad y el peligro se articulan en las condiciones de la modernidad. También hemos de considerar las circunstancias en las que la fiabilidad incurre en error y cómo podrían entenderse apropiadamente las situaciones en que la fiabilidad está ausente.

El conocimiento (que aquí debería entenderse, en términos generales, como «pretensión de conocimiento») aplicado reflexivamente a la actividad social, es filtrado a través de cuatro conjuntos de factores:

El *poder diferencial*. Algunas personas o grupos están más prontamente capacitados que otros para la apropiación del conocimiento especializado.

El *papel que desempeñan los valores*. Los valores y el conocimiento empírico van entretejidos en una malla de influencias mutuas.

El *impacto de las consecuencias involuntarias*. El conocimiento sobre la vida social transciende las intenciones de aquellos que lo aplican en pos de fines transformadores.

La *circulación del conocimiento social en la doble hermenéutica*. El conocimiento aplicado reflexivamente a las condiciones de reproducción del sistema, altera intrínsecamente las circunstancias a las que originariamente se refería.

Subsecuentemente trazaremos las implicaciones de esos rasgos de reflexividad para los entornos de fiabilidad y riesgo que se encuentran en el mundo social contemporáneo.

SECCION II

Dimensiones institucionales de la modernidad

Antes he mencionado la tendencia de la mayoría de las perspectivas y enfoques teóricos sociológicos a buscar en las sociedades modernas un único y dominante nexo institucional: ¿son las instituciones modernas capitalistas o industriales? Este debate, a pesar de haber estado sobre el tapete por mucho tiempo, no está en absoluto desprovisto de significado en la actualidad independientemente del hecho de sustentarse, en cierta manera, sobre una premisa errónea ya que en ambos casos va implicado un cierto reduccionismo al verse el industrialismo como un subtipo del capitalismo o viceversa. Contrastando con ese reduccionismo, deberíamos ver el capitalismo y el industrialismo como dos diferentes «agrupamientos organizativos» o dimensiones implicadas en las instituciones de la modernidad. Los definiré de la siguiente manera:

El capitalismo es un sistema de producción de mercancías centrado en la relación entre la propiedad privada de capital y una mano de obra asalariada desposeída de propiedad siendo esta relación la que configura el eje principal del sistema de clases. La empresa capitalista depende de la producción dirigida a mercados competitivos,

en los que los precios son las señales para los inversores, los productores y los consumidores indistintamente.

Por otro lado, la característica principal del industrialismo, es la utilización de fuentes inanimadas de energía material en la producción de artículos, asociada al papel central de la maquinaria en el proceso de producción. Una «máquina» puede definirse como un artefacto que efectúa determinadas series de tareas empleando esas fuentes de energía como medio para su funcionamiento. El industrialismo presupone la organización social regularizada de la producción que coordina la actividad humana, las máquinas y las entradas y salidas de materias primas y productos. Pero el industrialismo no debería entenderse de una manera restringida como su origen en la «revolución industrial» nos llevaría a pensar. Esa frase, «la revolución industrial», conjura una serie de imágenes llenas de carbón, vapor y una enorme maquinaria pesada produciendo un sonido metálico que retumba en sucios talleres y fábricas. No menos que a dichas situaciones, la noción de industrialismo hace referencia a escenarios de alta tecnología donde la electricidad es la única fuente de energía y los microcircuitos electrónicos los únicos dispositivos mecanizados. El industrialismo además, afecta no sólo al centro de trabajo sino también al transporte, las comunicaciones y la vida doméstica.

Podemos reconocer las *sociedades capitalistas* como un subtipo distinto de las sociedades modernas en general. Una sociedad capitalista es un sistema que muestra un número de específicos rasgos institucionales y el primero de ellos, es que su orden económico encierra las características anotadas más arriba. La naturaleza fuertemente competitiva y expansiva de la empresa capitalista hace que la innovación tecnológica tienda a ser tan constante como penetrante. La segunda característica a destacar es que la economía está muy determinada o «aislada» de otros campos, especialmente de las instituciones políticas. Dadas las altas tasas de innovación en la esfera económica, las relaciones económicas tienen una considerable influencia sobre otras instituciones. El tercer rasgo es que el aislamiento de la política y la economía (que toma muchas y variadas formas), se funda en la preeminencia de la propiedad privada de los medios de producción. (Propiedad privada no se refiere aquí necesariamente a la función empresarial individual, sino a la extendida titularidad privada de las inversiones.) La propiedad de capital está directamente unida al fenómeno de «desposeimiento» (*propertylessness*), esto es,

la reducción a mercancía de la mano de obra asalariada en el sistema de clases. El cuarto, la autonomía del estado está condicionada, aunque no determinada en un sentido fuerte, por su dependencia de la acumulación de capital sobre la que su control está lejos de ser completo.

Pero ¿por qué es la sociedad capitalista una sociedad? La pregunta quedaría sin respuesta si nos limitásemos a caracterizar el orden social capitalista en términos de sus principales alineamientos institucionales, ya que, dadas sus características expansionistas, la vida económica capitalista sólo en algunos aspectos está circunscrita a las fronteras de específicos sistemas sociales. Desde sus mismos orígenes, el capitalismo ha sido internacional en su esfera. Una sociedad capitalista es una «sociedad» sólo porque es un estado nacional. Las características del estado nacional, en una parte substancial, han de explicarse y analizarse con independencia de la discusión sobre la naturaleza tanto del capitalismo como del industrialismo. El sistema administrativo del estado capitalista, y de los estados modernos en general, debe interpretarse en términos del control coordinado que ejerce sobre delimitadas áreas territoriales. Como dije antes, ningún estado premoderno pudo aproximarse al nivel de coordinación administrativa desarrollada por el estado nacional.

Tal concentración administrativa depende a su vez del desarrollo de capacidades de *vigilancia* que sobrepasan con creces aquellas propias de las civilizaciones tradicionales, y los aparatos de vigilancia constituyen una tercera dimensión, asociada como el capitalismo y el industrialismo, al nacimiento de la modernidad. La vigilancia se refiere a la supervisión de las actividades de la población en la esfera política, aunque su importancia como base del poder administrativo no esté bajo ningún concepto limitada a esa esfera. La vigilancia puede ser directa (como en muchos de los ejemplos discutidos por Foucault como prisiones, escuelas y centros de trabajo) [39], pero más característicamente es indirecta y basada en el control de la información.

Hay que resaltar una cuarta dimensión institucional: el *control de los medios de violencia*. El poder militar fue siempre un rasgo central a las civilizaciones premodernas. No obstante, en esas civilizaciones el centro político nunca pudo asegurar por mucho tiempo

[39] Michel Foucault, *Discipline and Punish* (Londres: Allen Lane, 1977).

un estable apoyo militar y característicamente nunca llegó a asegurar el monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus territorios. La fuerza militar de la autoridad gobernante dependía de las alianzas con los príncipes locales o jefes militares que siempre estaban sujetos a separarse de ellos, o bien a desafiar directamente a los grupos dominantes. El éxito del monopolio de los medios de violencia dentro de precisas fronteras territoriales, es algo distintivo del estado moderno como también lo es la existencia de especiales conexiones con el industrialismo, que penetran tanto la organización de las fuerzas armadas como el armamento a su disposición. La «industrialización de la guerra» cambia radicalmente el carácter de la guerra, llevándola a una era de «guerra total» y más tarde a la guerra nuclear.

El intérprete clásico de la relación entre la guerra y el estado nacional, en el siglo diecinueve, fue Clausewitz; pero, para ser precisos, su enfoque ya era substancialmente obsoleto cuando lo desarrolló. Para Clausewitz la guerra era la diplomacia por otros medios, es a lo que se llega cuando las negociaciones normales u otros modos de persuasión o coerción fracasan en las relaciones entre estados [42]. La guerra total embota la utilización de la guerra como instrumento político ya que el sufrimiento infligido a ambas partes tiende a sobrepasar con creces cualquier ganancia diplomática que pudiera alcanzarse a través de ella. Esto es obvio ante la posibilidad de guerra nuclear.

Las cuatro dimensiones fundamentales de la modernidad y sus interrelaciones pueden apreciarse en la figura 1.

Empezando por la izquierda del círculo, el capitalismo implica el aislamiento de lo económico de lo político, contra el telón de fondo de mercados competitivos de trabajo y de productos. La vigilancia, a su vez, es fundamental en todos los tipos de organización asociados al establecimiento de la modernidad, particularmente al estado nacional, cuyo desarrollo se ha ido entretejiendo históricamente con el capitalismo en su desarrollo mutuo. De manera similar, existen claras y substantivas conexiones entre las operaciones de vigilancia en los estados nacionales y la naturaleza cambiante del poder militar en el período moderno. El éxito del monopolio de los medios de violencia por parte de los estados modernos, se sustenta sobre el

[42] Karl von Clausewitz, *On War* (Londres: Kegan Paul, 1908).

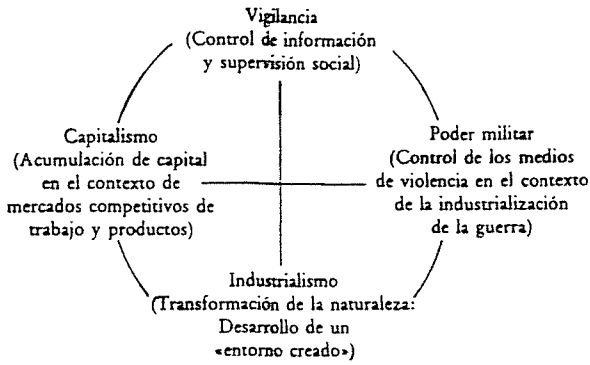

FIGURA 1.—*Dimensiones institucionales de la modernidad.*

mantenimiento secular de nuevos códigos de derecho penal, además del control supervisor de la «desviación». El poder militar queda convertido en un apoyo relativamente remoto a la hegemonía interna de las autoridades civiles y las fuerzas armadas generalmente «apuntan hacia afuera», hacia otros estados.

Moviéndonos más alrededor del círculo, observamos que existen relaciones directas entre el poder militar y el industrialismo, siendo la industrialización de la guerra una de las principales expresiones de ello. De igual manera, se pueden establecer claras conexiones entre el industrialismo y el capitalismo, conexiones que son de todos conocidas y bien documentadas, pese a la disputa de prioridades sobre su interpretación, anotada más arriba. En las condiciones de la modernidad, el industrialismo se convierte en el eje principal de la interacción de los seres humanos con la naturaleza. En las culturas premodernas, incluso en las grandes civilizaciones, los seres humanos se percibían a sí mismos esencialmente como un *continuus* de la naturaleza; las vidas humanas iban unidas a las maneras y caprichos de la naturaleza; a la disponibilidad de fuentes naturales de subsistencia; a la abundancia o escasez de cosechas y animales de pastoreo; y al impacto de los desastres naturales. La industria moderna, configurada por la alianza entre ciencia y tecnología, transforma el mundo de la naturaleza de manera inimaginable a generaciones pasadas. En los sectores industrializados del planeta, y crecientemente en todas partes, los seres humanos viven en un *entorno creado*, un entorno de acción que es desde luego físico, pero que ha dejado de ser

natural. No sólo el entorno construido de las áreas urbanas, también otros paisajes están sujetos a la coordinación y al control humano.

Las líneas rectas de la figura 1, indican más conexiones de las que pueden ser analizadas aquí. Por ejemplo, el hecho de que la vigilancia ha estado estrechamente implicada en el desarrollo del industrialismo, consolidando el poder administrativo sobre las instalaciones de producción, las fábricas y los talleres. Sin embargo, en vez de proseguir tales consideraciones, volveré la atención brevemente, muy brevemente dado el vasto tema a discutir, sobre cómo los diferentes agrupamientos institucionales se enlazaron unos con otros en el desarrollo de las instituciones modernas.

La empresa capitalista, podemos afirmar con Marx, desempeñó un importante papel en separar la vida moderna de las instituciones del mundo tradicional. El carácter enormemente dinámico del capitalismo viene dado como resultado de las conexiones establecidas entre la empresa económica competitiva y el generalizado proceso de mercantilización. Marx diagnosticó que la economía capitalista, tanto interna como externamente (dentro y fuera del alcance del estado nacional), es intrínsecamente inestable y agitada. Toda la reproducción económica capitalista es «reproducción expansiva» porque el orden económico no puede permanecer en un equilibrio más o menos estático, como era el caso en la mayoría de los sistemas tradicionales. El surgimiento del capitalismo, como dice Marx, precedió al desarrollo del industrialismo, y ciertamente suministró mucho del ímpetu de su surgimiento. La producción industrial y la constante revolución tecnológica asociada permitió que el proceso de producción se hiciera más eficiente y barato. La mercantilización de la mano de obra fue un eslabón particularmente importante, entre el capitalismo y el industrialismo, porque el «trabajo abstracto» puede programarse directamente en el diseño tecnológico de producción.

El desarrollo de una fuerza de trabajo abstracta también formó un importante punto de conexión entre el capitalismo, el industrialismo, y la naturaleza cambiante del control de los medios de violencia. Los escritos de Marx resultan otra vez de gran utilidad para analizar esto, aunque él no los desarrollara explícitamente en la dirección debida [41]. En los estados premodernos el sistema de clases raramente fue totalmente económico: las relaciones clasistas de ex-

[41] Giddens, *Contemporary Critique*, Cap. 7.

plotación fueron sustentadas, de alguna manera, por la fuerza o por la amenaza de su utilización. La clase dominante estaba capacitada para desplegar tal fuerza a través del acceso directo a los medios de violencia, entre otras cosas, porque frecuentemente era una clase de guerreros. Pero con el surgimiento del capitalismo, la naturaleza de la dominación de clase se hizo substancialmente diferente. El contrato de trabajo capitalista, un punto clave del nuevo emergente sistema de clases, implicaba el empleo de fuerza de trabajo abstracta en lugar de la servidumbre del «total de la persona» (esclavitud); de una proporción de la semana laborable (criados al servicio personal del amo), o de productos (diezmos o tributos en especie). El contrato de trabajo capitalista no descansa sobre la posesión directa de los medios de violencia y el trabajo asalariado es nominalmente libre, por lo que las relaciones de clase quedan de esta manera incorporadas directamente al marco capitalista de producción, en vez de estar abiertas y sancionadas por la violencia. Este proceso se dio en conjunción histórica con la monopolización del control de los medios de violencia en manos del estado. De esta manera la violencia quedó «extraída» del contrato de trabajo y concentrada en manos de las autoridades estatales.

Si el capitalismo fue uno de los grandes elementos institucionales que promovieron la aceleración y expansión de las instituciones modernas, el otro fue el estado nacional. Los estados nacionales y el sistema del estado nacional, no pueden explicarse a la luz del desarrollo de la empresa capitalista, por más que los intereses del estado y la prosperidad capitalista hayan sido a veces convergentes. El sistema del estado nacional fue forjado por una miríada de acontecimientos contingentes dentro del difuminado orden de reinos y principados postfeudales, cuya existencia diferenció a Europa de los imperios agrarios. La difusión de las instituciones modernas a través del mundo fue en su origen un fenómeno occidental, que a su vez fue afectado por las cuatro dimensiones antes mencionadas. Los estados nacionales concentraron el poder administrativo mucho más eficazmente que los estados tradicionales y, consecuentemente, hasta estados muy pequeños fueron capaces de movilizar recursos sociales y económicos más allá de los disponibles por los sistemas premodernos. La producción capitalista, particularmente cuando se aliaba con el industrialismo, procuró un enorme salto hacia delante, tanto en riqueza económica como en poder militar. La combinación del conjunto de esos factores, hizo que la expansión de occidente fuese aparentemente irresistible.

Detrás de los agrupamientos institucionales descansan las tres fuentes del dinamismo de la modernidad antes puestas de relieve, esto es, el distanciamiento entre tiempo y espacio, el desanclaje y la reflexividad. Esas fuentes no son en sí mismas instituciones sino condiciones que facilitaron las transiciones históricas a las que nos hemos referido en páginas precedentes. Sin ellas, el desprendimiento de la modernidad de los ordenes tradicionales, no habría sucedido en manera tan radical, tan rápida o a través del escenario mundial. Esas condiciones están implicadas, a la vez que condicionadas, por las dimensiones institucionales de la modernidad.

La mundialización de la modernidad

La modernidad es intrínsecamente globalizadora y esto resulta evidente en alguna de las características más esenciales de las instituciones modernas, en las que particularmente se incluyen sus condiciones de desanclaje e índole reflexiva. Pero ¿qué es exactamente la mundialización y cómo podríamos conceptualizar mejor este fenómeno? Consideraré detenidamente estos interrogantes dado que en la literatura sociológica, la importancia crucial del actual proceso de mundialización ha sido escasamente señalada en las amplias discusiones del mismo. Empezaremos por recordar algunas de las puntualizaciones ya hechas. La excesiva dependencia que los sociólogos han depositado en la noción de «sociedad», cuando ésta significa un sistema delimitado, debería ser reemplazada por un punto de partida en el que se concentre el análisis de cómo está ordenada la vida social a través del tiempo y el espacio, es decir, en la problemática del distanciamiento entre tiempo y espacio. El marco conceptual del distanciamiento espacio-temporal dirige nuestra atención a las complejas relaciones entre la *participación local* (circunstancias de co-presencia) y la *interacción a través de la distancia*. En la era moderna, el nivel de distanciamiento entre tiempo-espacio es muy superior al registrado en cualquier período precedente, y las relaciones entre formas sociales locales o distantes y acontecimientos, se «dilatan». La mundialización se refiere principalmente a ese proceso de *alargamiento* en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra.

La mundialización puede por tanto definirse como la intensifi-

cación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa. Este es un proceso dialéctico puesto que esos acontecimientos locales pueden moverse en dirección inversa a las distantes relaciones que les dieron forma. La *transformación local* es parte de la mundialización y de la extensión lateral de las conexiones a través del tiempo y espacio. Así, quien estudie las ciudades actuales en cualquier lugar del mundo, sabe que lo que sucede en un barrio local seguramente ha sido influenciado por otros factores —como pueden ser la economía mundial o los mercados de productos— que operan a una distancia indefinida lejos del barrio en cuestión. El resultado no es necesariamente, ni siquiera corrientemente, un generalizado conjunto de cambios que actúan en dirección uniforme, al contrario, en muchas ocasiones, consiste en tendencias mutuamente opuestas. La creciente prosperidad del área urbana de Singapur podría estar causalmente relacionada, a través de una complicada red de conexiones económicas mundiales, al empobrecimiento de un barrio de Pittsburgh, cuyos productos locales no son competitivos en los mercados mundiales.

Otro ejemplo de los muchos que podrían ofrecerse, es el auge de los nacionalismos locales, tanto en Europa como en muchos otros lugares del mundo. El desarrollo de las relaciones sociales mundiales, probablemente sirve para disminuir algunos aspectos de los sentimientos nacionalistas vinculados a los estados nacionales (o a algunos estados), pero también puede estar causalmente implicado en la intensificación de sentimientos nacionalistas más localizados. Dentro de las circunstancias de acelerada mundialización, el estado nacional se ha hecho «demasiado pequeño para abordar los grandes problemas de la vida y demasiado grande para los pequeños problemas de la vida» [42]. Al mismo tiempo que las relaciones sociales se extienden lateralmente, y como parte del mismo proceso, observamos la intensificación de las presiones que reivindican la autonomía local y la identidad cultural regional.

[42] Daniel Bell, «*The World and United States in 2013*», *Daedalus* 116 (1987)

Dos enfoques teóricos

Aparte del trabajo de Marshall McLuhan y algunos otros autores, las discusiones sobre la mundialización tienden a plantearse en dos cuerpos de literatura muy distintos entre sí. Uno de ellos es la obra sobre relaciones internacionales, y el otro concierne a la «teoría del sistema mundial» asociada particularmente a Immanuel Wallerstein, que se mantiene muy cercana a la postura marxista.

Las teorías sobre relaciones internacionales normalmente centran su atención sobre el desarrollo del sistema del estado nacional, analizando su origen en Europa y su posterior extensión al mundo entero. Tratan a los estados nacionales como si fueran «actores» que se relacionan entre sí en el campo internacional o con otras organizaciones de índole transnacional (organizaciones intergubernamentales o actores no estatales). Aunque distintas posiciones teóricas están representadas en este cuerpo de literatura, la mayoría de los autores pintan un cuadro similar al analizar el crecimiento de la mundialización [43]. Se asume que los estados soberanos surgieron en un comienzo como entidades separadas que ejercían dentro de sus fronteras un más o menos completo control administrativo. A medida que el sistema de estados europeo va madurando y se convierte en un sistema mundial de estados nacionales, las pautas de interdependencia, van desarrollándose crecientemente. Esto se expresa no sólo en los vínculos que forman los estados entre sí en el campo internacional, sino en el crecimiento de organizaciones intergubernamentales. Esos procesos marcan un movimiento global hacia «un solo mundo», independientemente de que sean continuamente fracturados por la guerra. Se dice que los estados nacionales están perdiendo progresivamente soberanía, en el sentido de pérdida de control sobre sus propios asuntos, aunque hoy pocos prevean el surgimiento del «estado mundial» en un futuro próximo como una perspectiva real, tal como predijeron algunos a primeros de siglo.

Si bien este enfoque no es totalmente erróneo, sí que sugiere algunas importantes objeciones. La primera, una vez más, es que sólo cubre una dimensión general de lo que es la mundialización, en la manera en que deseo utilizar aquí este concepto: la coordinación internacional de los estados. El tomar a los estados como actores es

[43] Véase por ejemplo, James N. Rosenthau, *The Study of Global Interdependence* (Londres: Pinter, 1980).

razonable, y tiene sentido en algunos contextos; sin embargo, la mayoría de las teorías de relaciones internacionales no explican el *por qué* esta utilización es razonable puesto que sólo lo es en el caso de los estados nacionales, no en el caso de los estados premodernos. La razón tiene que ver con el tema ya discutido: existe mucha más concentración de poder administrativo en los estados nacionales de la que existió en sus precursores, en los que sería relativamente algo sin sentido hablar de «gobiernos» que negocian con otros «gobiernos» en nombre de sus respectivas naciones. Además, el tratar a los estados como actores que tienen conexiones entre ellos y con otros organismos en el campo internacional, dificulta tratar aquellas relaciones sociales que no se dan entre o fuera de los estados, sino que simplemente se entrecruzan a través de las divisiones estatales.

Otra de las limitaciones de este tipo de planteamiento concierne a su representación de la creciente unificación del sistema del estado nacional. El poder soberano de los estados modernos no se constituyó con anterioridad a su implicación en el sistema del estado nacional, ni siquiera en el sistema estatal europeo, sino que se desarrolló en conjunción con éste. Es cierto que la soberanía del estado moderno fue desde un principio *dependiente de las relaciones entre estados*, en el sentido de que cada estado (en principio, pero desde luego no siempre en la práctica) reconocía la autonomía de los otros dentro de sus propias fronteras. No obstante, ningún estado, no importa lo poderoso que fuera, mantuvo tanto control soberano en la práctica como el que se veneraba en el principio legal. La historia de los dos últimos siglos no es más que la progresiva pérdida de la soberanía del estado nacional. Aquí debemos de nuevo reconocer el carácter dialéctico de la mundialización y también la influencia de procesos de desigual desarrollo. La pérdida de autonomía por parte de algunos estados o grupos de estados, frecuentemente ha ido unida al *aumento* en la soberanía de otros como resultado de alianzas, guerras o cambios políticos o económicos de diferente índole. Por ejemplo, aunque el control soberano de algunas de las «clásicas» naciones occidentales puede haber disminuido como resultado de la aceleración de la división mundial del trabajo en los últimos treinta años, ese control, al menos en algunos aspectos, ha aumentado en algunos países del Extremo Oriente.

Puesto que la postura de la teoría del sistema mundial difiere en gran medida de la de las relaciones internacionales, no es sorprendente que mantengan distancias entre ellas. La descripción que hace

Wallerstein del sistema mundial presenta muchas contribuciones tanto en el plano teórico como en el análisis empírico [44]. No menos importante es el hecho de que esquiva la corriente preocupación de los sociólogos por las «sociedades», en favor de una concepción de mayor alcance sobre las relaciones mundiales. También hace una clara diferenciación entre la era moderna y las edades precedentes en función del fenómeno que le preocupa. Lo que él llama «economías mundiales», esto es, redes de conexiones económicas de carácter geográficamente extensivo, existieron con anterioridad a los tiempos modernos, pero fueron notablemente diferentes del sistema mundial que se ha desarrollado a lo largo de los últimos tres o cuatro siglos. Las anteriores economías mundiales estaban generalmente centradas en grandes estados imperiales y nunca cubrieron más que ciertas regiones en las que se concentraba el poder de esos estados. La llegada del capitalismo, como analiza Wallerstein, conduce a un tipo de orden muy diferente, por primera vez auténticamente mundial en su alcance y basado más en el poder económico que en el político —«la economía capitalista mundial». La economía capitalista mundial que se origina en los siglos dieciséis y diecisiete, es integrada a través de las conexiones comerciales y de producción, no por un centro político. Indudablemente que existen múltiples centros políticos, los estados nacionales. El sistema mundial moderno se divide en tres componentes, el núcleo, la semiperiferia y la periferia, aunque el lugar en el que cada uno de ellos se sitúa varía con el tiempo.

De acuerdo con Wallerstein, el alcance mundial del capitalismo se estableció muy pronto en el período moderno: «El capitalismo fue desde un principio un asunto de la economía mundial y no de los estados nacionales...el capital nunca ha permitido que sus aspiraciones fueran determinadas por fronteras nacionales» [45]. El capitalismo ha sido tan fundamental en la globalización precisamente porque es más un orden económico que un orden político; ha sido capaz de penetrar en remotas áreas del mundo a las que no hubieran podido transformar los estados originarios debido a sus vaivenes

---

[44] Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (Nueva York: Academic, 1974).

[45] Immanuel Wallerstein, «*The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*», en *The Capitalist World Economy* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1979), p. 19.

políticos. La administración colonial de tierras lejanas, puede en algunos casos haber ayudado a consolidar la expansión económica, pero nunca fue la base principal de la propagación global de la empresa capitalista. A finales del siglo veinte cuando prácticamente ha desaparecido el colonialismo en su forma original, la economía capitalista mundial continúa implicando directamente los enormes desequilibrios que existen entre el núcleo, la semiperiferia y la periferia.

Wallerstein supera con éxito algunas de las limitaciones de buena parte del pensamiento sociológico ortodoxo, más notablemente, la tendencia claramente definida a enfocar el análisis sobre los «modelos endógenos» del cambio social. Pero su trabajo tampoco está libre de defectos. Por una parte insiste en ver un solo nexo institucional dominante (el capitalismo), como único responsable de las transformaciones modernas. De esta manera, la teoría del sistema mundial se concentra fuertemente sobre las influencias económicas y encuentra difícil considerar satisfactoriamente precisamente aquellos fenómenos que los teóricos de las relaciones internacionales han considerado centrales, esto es, el auge del estado nacional y el sistema del estado nacional. Además, las distinciones entre núcleo, semiperiferia y periferia (quizás ellas mismas de cuestionable valor) fundamentadas sobre criterios económicos, no permiten iluminar las concentraciones de poderes políticos o militares que no se alinean de manera precisa con las diferenciaciones económicas.

Las dimensiones de la mundialización

En contraste con lo anterior, consideraré la economía capitalista mundial como una de las cuatro dimensiones de la globalización, ajustándome a la cuádruple clasificación de las instituciones de la modernidad nombradas más arriba. (Ver figura 2) [46]. El sistema de estado nacional es la segunda dimensión, como la argumentación ya mantenida indicaba, aunque conectadas de diversas formas, ninguna pueda explicarse exhaustivamente en función de la otra.

Si consideramos el momento actual ¿en qué sentido puede decirse que la organización de la economía mundial está dominada por los mecanismos de la economía capitalista? Para contestar esta pre-

[46] Esta cifra (y la discusión que lo acompaña) reemplaza la que aparece en p. 2[illegible] de *Nation State and Violence*.

FIGURA 2. *Las dimensiones de la globalización.*

gunta debemos incorporar a la discusión un número de consideraciones relevantes. Los principales centros de poder en la economía mundial son estados capitalistas, estados en los que la empresa económica capitalista (con la consiguiente relación de clase social que conlleva) es la principal forma de producción. La política económica, tanto doméstica como internacional, en esos estados, involucra muchas formas de regulación de la actividad económica, pero, como ya hemos visto, su organización institucional mantiene un «aislamiento» de lo económico y de lo político. Esto permite un amplio ámbito para las actividades globales de las corporaciones financieras, que aunque siempre han estado domiciliadas en un determinado estado, no obstante pueden desarrollar muchos otros intereses en cualquier otro lugar del mundo.

Las empresas comerciales, especialmente las corporaciones transnacionales, pueden ejercer un inmenso poder económico y poseen la capacidad de influir en la política bien del país de su sede, bien en otras partes. Las más grandes compañías transnacionales manejan en la actualidad presupuestos muy superiores a los de la mayoría de los estados; pero existen algunos aspectos clave en los que su poder no puede rivalizar con el de los estados, siendo especialmente importantes los factores de territorialidad y control de los medios de violencia. No existe ninguna área sobre la superficie terrestre, salvo, y sólo parcialmente, las regiones polares, que no esté reclamada como legítima esfera de control de uno u otro estado. Todos los estados

modernos tienen un monopolio mayor o menor del control de los medios de violencia dentro de sus territorios. No importa lo grande que sea su poder económico, las corporaciones industriales no son organizaciones militares (como fueron algunas de ellas durante el período colonial), y no pueden constituirse ellas mismas como legítimas entidades políticas que gobiernen una determinada área territorial.

Si los estados nacionales son «actores» principales dentro del orden político, las corporaciones son los agentes dominantes dentro de la economía mundial. En las relaciones comerciales entre ellas, y con los estados y consumidores, las compañías (corporaciones, agencias financieras y bancos) dependen de la producción para el beneficio. Así, la difusión de su influencia conlleva la extensión global de los mercados de productos incluidos los mercados monetarios. Sin embargo, incluso en sus comienzos, la economía capitalista mundial nunca fue sólo un mercado para el intercambio de productos y servicios; implicaba, y sigue implicando, la mercantilización de la fuerza de trabajo en las relaciones de clase que separan a los trabajadores del control de sus medios de producción. Este proceso, como es de suponer, está repleto de connotaciones referentes a la desigualdad global.

Todos los estados nacionales, sean capitalistas o de socialismo estatal, pertenecientes a los sectores «desarrollados» del mundo, dependen ante todo de la producción industrial para generar la riqueza en la que se basa su recaudación tributaria. Los países socialistas forman algo así como un enclave dentro de la economía mundial capitalista en su conjunto, en el que la industria está más supeditada a los imperativos políticos. Difícilmente podría decirse que esos estados sean postcapitalistas, pero la influencia de los mercados capitalistas sobre la distribución de los productos y la fuerza de trabajo, ha quedado substancialmente disminuida. La búsqueda de crecimiento, tanto por las sociedades occidentales como por las del este europeo, empuja inevitablemente los intereses económicos a un primer plano de la política perseguida por los estados en el ámbito internacional. Pero seguramente resulta claro para todos, salvo para aquellos bajo el influjo del materialismo histórico, que los compromisos materiales de los estados nacionales, no están gobernados meramente por consideraciones económicas, sean éstas reales o imaginadas. La influencia de cualquier estado particular dentro del orden político global, está fuertemente condicionada por el nivel de su riqueza (y

por la conexión entre ésta y el poder militar); sin embargo, los estados derivan su poder de sus posibilidades soberanas, como subraya Hans J. Morgenthau [47]. Los estados no funcionan como máquinas económicas sino como «actores» celosos de sus derechos territoriales, preocupados por el impulso de sus culturas nacionales, y estableciendo estratégicos compromisos geopolíticos con otros estados, o alianzas de estados.

El sistema del estado nacional ha participado desde siempre en esa reflexividad característica de la modernidad en su conjunto. La misma existencia de soberanía debe interpretarse como algo dirigido reflexivamente, dadas las razones ya expuestas. La soberanía va unida a la sustitución de «fronteras» por los «límites» establecidos en los inicios del desarrollo del sistema de estado nacional: la autonomía dentro del territorio reclamado por el estado es sancionada por el reconocimiento por los «límites» de los otros estados. Como he anotado más arriba, éste es uno de los principales factores que distinguen el sistema de estado nacional de los sistemas de otros estados premodernos en los que existían pocas relaciones de esta clase ordenadas reflexivamente, y donde la noción de «relaciones internacionales» no tenía ningún sentido.

Un aspecto de la naturaleza dialéctica de la mundialización es el «tira y afloja» entre las tendencias hacia la centralización inherente a la reflexividad del sistema de estados por un lado y la soberanía de estados particulares por el otro. Así, la acción concertada entre países en algunos aspectos disminuye la soberanía individual de las naciones implicadas, que, sin embargo, al combinar su poder en otras maneras, aumentan su influencia dentro del sistema de estados. Lo mismo es verdad de los primeros congresos que, en conjunción con la guerra, definieron y redefinieron los límites estatales, y de agencias verdaderamente mundiales como las Naciones Unidas. La influencia global de las Naciones Unidas (todavía limitada decisivamente por el hecho de no ser territorial y no poseer ningún acceso significativo a los medios de violencia) no se consigue sólo a raíz de la disminución de la soberanía de los estados nacionales, las cosas son más complejas que esto. Un ejemplo obvio es el de los «nuevos estados», estados nacionales autónomos, ubicados en antiguas áreas coloniales. La lucha armada contra los países colonialistas fue en

[47] H. J. Morgenthau, *Politics Among Nations* (Nueva York: Knopf, 1962

muchos casos el principal factor para convencer a los colonizadores de retirarse; pero la discusión en las Naciones Unidas desempeñó un papel clave en el establecimiento de áreas ex-coloniales como estados con límites internacionalmente reconocidos. No importa lo débiles económica y militarmente que sean algunas de esas nuevas naciones al emerger *como* estados nacionales (o, en algunos casos, como «naciones estado»), se marca una neta ganancia en términos de soberanía si se compara con sus anteriores circunstancias.

La tercera dimensión de la mundialización es el orden militar mundial. Para especificar su naturaleza, debemos analizar las conexiones entre la industrialización de la guerra, el flujo de armamento y técnicas de organización militar de unos lugares del mundo a otros, y las alianzas que establecen unos estados con otros. Las alianzas militares no comprometen necesariamente el monopolio sobre los medios de violencia mantenido por un estado dentro de su territorio, aunque en algunas circunstancias puedan hacerlo.

Al trazar las imbricaciones entre el poder militar y la soberanía de los estados, encontramos el mismo tira-y-afloja entre las opuestas tendencias previamente anotadas. En el período actual, los dos estados más desarrollados militarmente, los Estados Unidos y la Unión Soviética, han construido un sistema bipolar de alianzas militares de verdadero alcance global. Los países implicados en esas alianzas aceptan necesariamente limitaciones sobre su capacidad de forjar estrategias militares externas e independientes, como también pueden perder el monopolio militar total dentro de sus propios territorios, puesto que las fuerzas americanas o soviéticas, estacionadas allí, reciben órdenes desde el extranjero. Sin embargo, como resultado del masivo poder destructivo del armamento moderno, casi todos los estados poseen una fuerza militar mucho más poderosa de la que poseyeron incluso las más grandes civilizaciones premodernas. Muchos países del Tercer Mundo económicamente débiles, son poderosos militarmente. En algún importante sentido no existe el «Tercer Mundo» en lo referente al armamento militar, sólo hay un «Primer Mundo» puesto que la mayoría de los países mantienen una reserva de armamento tecnológicamente avanzado y han modernizado sus fuerzas armadas meticulosamente. Ni siquiera la posesión de armamento nuclear esta limitada a los países económicamente avanzados.

La mundialización del poder militar evidentemente no se limita al armamento y a las alianzas entre las fuerzas armadas de diferentes países, sino que también concierne a la guerra en sí misma. Dos

guerras mundiales atestiguan la manera en que conflictos locales se convirtieron en cuestiones de implicación global. En las dos guerras, la participación provino prácticamente de todas las regiones del mundo (aunque la Segunda Guerra Mundial fuera un fenómeno más verdaderamente mundial). En una época de armamento nuclear, la industrialización de la guerra ha llegado a tal punto que, como decía antes, la doctrina principal de Clausewitz ha quedado obsoleta desde cualquier punto de vista [48]. El único motivo de mantener el armamento nuclear, aparte de su posible valor simbólico en la política mundial, es el de disuadir a otros de su utilización.

Mientras que esta situación podría conducir a la suspensión de la guerra entre potencias nucleares (o por lo menos eso es lo que deseamos) difícilmente llegaría a prevenir el que esos poderes se enzarzaran en aventuras militares fuera de sus dominios territoriales. Las dos superpotencias, cada una por su lado, podrían embarcarse en lo que ha llegado a conocerse como «guerras manipuladas», en regiones periféricas de su poder militar. Con esto quiero decir contiendas militares con los gobiernos de otros estados, con movimientos guerrilleros, o con ambos, en los que no se involucran tropas de la superpotencia, pero en donde esa misma potencia tiene la influencia primordial en la organización del conflicto.

La cuarta dimensión de la mundialización concierne al desarrollo industrial. Aquí el aspecto más evidente es la expansión de la división mundial del trabajo que incluye las diferenciaciones entre las regiones del mundo más y menos industrializadas. La industria moderna está intrínsecamente fundamentada en la división del trabajo, no sólo en el plano referente a tareas laborales, sino también en el de la especialización regional en términos de tipos de industria, en las técnicas, y en la producción de materias primas. Qué duda cabe que desde la Segunda Guerra Mundial se ha dado una enorme expansión de la interdependencia mundial en la división del trabajo. Ello ha ayudado a establecer cambios en la distribución mundial de la producción, incluyendo la desindustrialización de algunas regiones de los países desarrollados, y la aparición de los países de Nueva Industrialización en el Tercer Mundo. Es cierto también que ello ha servido para reducir la hegemonía interna de muchos estados, particularmente aquellos con un alto nivel de industrialización. Para los

[48] No obstante, Clausewitz fue un pensador sutil, y ahí están las interpretaciones de sus ideas que continúan manteniendo su relevancia hasta la fecha.

países capitalistas es más difícil hoy que antes, manejar sus economías, dada la creciente aceleración de la interdependencia económica mundial. Seguramente aquí radica una de las principales razones del actual declive del impacto de las políticas económicas keynesianas aplicadas en el nivel de las economías nacionales.

Uno de los principales rasgos de las implicaciones globalizantes de la industrialización es la difusión mundial de la maquinaria tecnológica. El impacto del industrialismo, no está simplemente limitado a la esfera de la producción, sino que afecta muchos aspectos de la vida cotidiana y ejerce también una decisiva influencia sobre el carácter genérico de la interacción humana con el entorno material.

Incluso en aquellos estados que permanecen esencialmente agrarios, la tecnología moderna es frecuentemente aplicada de tal manera que altera substancialmente las relaciones preexistentes entre la organización social humana y el medio ambiente. Esto es cierto, por ejemplo, en el uso de fertilizantes u otros métodos artificiales de agricultura; en la introducción de maquinaria agrícola, y en tantos otros factores. La difusión del industrialismo ha creado «un mundo» en un sentido aún más negativo y amenazante del que termino de nombrar, «un mundo» en el que existen cambios ecológicos reales y potenciales tan nefastos que afectan a todos los habitantes del planeta. Y sin embargo, el industrialismo, también ha condicionado decisivamente nuestra misma conciencia de vivir en «un solo mundo», puesto que uno de los más importantes efectos del industrialismo ha sido la transformación de las tecnologías de la comunicación.

Estos comentarios nos llevan a un aspecto más profundo de la mundialización que descansa tras cada una de las dimensiones institucionales que he nombrado, y al que podemos referirnos como mundialización cultural. Las tecnologías mecanizadas de la comunicación han influido profundamente en todos los aspectos de la mundialización desde la temprana introducción de la imprenta en Europa, y forma un elemento esencial de la reflexividad de la modernidad y de las discontinuidades que han arrancado al mundo moderno del tradicional.

El impacto globalizador de los medios de comunicación fue puesto de relieve por muchos autores durante el primer período de crecimiento en la circulación masiva de la prensa escrita. Así, un comentarista, en 1892, escribe que como efecto de los periódicos modernos, el habitante de una aldea local tiene una mayor comprensión de los acontecimientos contemporáneos de la que pudiera tener un

primer ministro cien años atrás. El aldeano que lee un periódico «se interesa simultáneamente por la cuestión de la revolución en Chile, una guerra tribal en el este de Africa, una masacre en el norte de China o una hambruna en Rusia» [49].

Lo que hay que resaltar aquí no es el hecho de que la gente sepa de muchos acontecimientos que tienen lugar en todo el mundo, acontecimientos de los que antes hubiera permanecido ignorante; lo verdaderamente importante, es que la extensión global de las instituciones de la modernidad hubiera sido imposible si no se hubiera aunado el conocimiento que está representado por las «noticias». Esto resulta quizás menos evidente en el plano de los conocimientos de cultura general que en contextos más concretos; por ejemplo, el actual mercado monetario mundial, implica un directo y simultáneo acceso a información unificada por parte de personas que espacialmente están tremendamente separadas unas de otras.

[49] Max Nordau, *Degeneration* (Nueva York: Fertig, 1968), p. 39; edición original, 1892.

SECCION III

Bajo la condición de modernidad, mucha, muchísima gente vive en circunstancias en las que las instituciones desancladas, que enlazan las prácticas locales con las relaciones sociales globalizadas, organiza importantes aspectos del vivir de cada día. En las secciones que siguen en este estudio deseo observar más de cerca la forma en que ese fenómeno conecta con la manera en que se sustenta la fiabilidad, y, también, abordar los problemas de seguridad, riesgo y peligro en el mundo moderno. Antes he relacionado de manera abstracta, la *fiabilidad* con el *distanciamiento* del espacio-tiempo; pero ahora debemos concentrarnos en la esencia de las relaciones de fiabilidad en las condiciones de modernidad. Si en esta primera discusión no quedara inmediatamente aparente la relación con la mundialización, confío en que quedará en el transcurso de la elaboración de la misma discusión.

Para proseguir en esta tarea es necesario sugerir algunas diferenciaciones conceptuales, además de las ya formuladas.

Fiabilidad y modernidad

Ante todo deseo completar la noción de *desanclaje* con la de *reanclaje*. Con esto quiero decir la reapropiación o disposición de las relaciones sociales desvinculadas, para relacionarlas con (aunque sólo sea parcial y transitoriamente) las condiciones locales de tiempo y lugar. Deseo también distinguir entre lo que llamaré «*compromisos de presencia*» y «*compromisos anónimos*». Los primeros se refieren a las relaciones de fiabilidad sostenidas por, o expresadas en, las conexiones establecidas dentro de circunstancias de presencia mutua. Los segundos conciernen al desarrollo de la fe en las *señales simbólicas* o los *sistemas expertos* a los que denominaré conjuntamente «*Sistemas abstractos*». En términos generales, la tesis que deseo elaborar aquí, es que todos los mecanismos de desanclaje interactúan en contextos en que la acción ha sido reanclada, lo que a su vez puede servir, bien para sustentarlos, o, en caso contrario, para minarlos; y que los compromisos anónimos están similar y ambiguamente entrelazados con esos otros que requieren de la presencia.

Podemos encontrar un punto de partida para esta discusión en la familiar observación sociológica de que en la vida social moderna mucha gente, interactúa la mayoría de las veces con otros que le son extraños. Como apunta Simmel, el significado de «extraño» cambia con la llegada de la modernidad [5c]. En las culturas premodernas donde las comunidades locales mantienen siempre la base de una más amplia organización social, el «extraño» se refiere a la «persona total», a alguien que viene de fuera y que es potencialmente sospechoso. Existen muchos aspectos por los que una persona que entra desde fuera en una comunidad, fracasa en recibir la fiabilidad de los de dentro incluso después de haber vivido muchos años en esa comunidad. Es el caso contrario al de las sociedades modernas, donde no es típico que interactuemos con el extraño como «persona total», en el mismo sentido. Especialmente en muchos de los contextos urbanos más o menos interactuamos continuamente con otros a los que no conocemos bien, o a los que no hemos visto nunca antes, pero esta interacción toma generalmente la forma de contactos relativamente fugaces.

[5c] Georg Simmel, «*The Stranger*» en *Sociology* (Glencoe Ill.: Free Press, 1969). Véase también Alfred Schutz, «*The Stranger: An Essay in Social Psychology*», *American Journal of Sociology* 49 (1944).

La variedad de encuentros que conforman la vida cotidiana dentro de los anónimos escenarios de la actividad social moderna, está sustentando, en primer lugar, por lo que Goffman llama la *«desatención cortés»* [51]. El fenómeno exige un complejo manejo y habilidad por parte de quienes lo exhiben, incluso aun cuando parezca que sólo implica pequeños guiños y señales. Dos personas se aproximan y pasan una al lado de la otra en la acera de una ciudad. ¿Qué podría ser más trivial y menos interesante? Una cosa así puede ocurrir millones de veces al día en una determinada área urbana. Sin embargo, *algo* está sucediendo mientras esto ocurre, algo que enlaza aspectos aparentemente insignificantes de comportamiento corporal con algunos de los más destacados rasgos de la modernidad, puesto que la desatención mostrada no es indiferencia, muy al contrario, es una demostración cuidadosamente dirigida de lo que podríamos denominar distanciamiento cortés. Mientras las dos personas avanzan a su encuentro, cada una de ellas escruta el rostro de la otra, volviendo la cara hacia el otro lado en el momento en que se cruzan, eso que Goffman llama una mutua «bajada de luces». La mirada concede el reconocimiento del otro como agente y como potencial conocimiento. Manteniendo brevemente la mirada en el otro y mirando luego hacia adelante cuando cada uno pasa al lado del otro, iguala esa actitud a la de la tranquilidad que implica la ausencia de intenciones hostiles.

El mismo hecho de mantener la actitud de desatención cortés, parece ser la presunción de la fiabilidad que se supone en los encuentros periódicos con extraños en lugares públicos. La importancia de esa suposición queda de relieve precisamente en las circunstancias en las que esa actitud está ausente o fracturada. Por ejemplo, la «mirada de odio» que como apunta Goffman, fue la que los blancos acostumbraban dirigir a los negros en el sur de los Estados Unidos, al encontrarse en lugares públicos, era un reflejo de rechazo de los derechos de los negros a participar en formas ortodoxas en la interacción cotidiana con los blancos. Un ejemplo, en cierta manera, contrario, una persona que camina por un barrio peligroso,

---

[51] Erving Goffman, *Behavior in Public Places* (Nueva York: Free Pres, 1963). Para una aproximación más directa sobre la fiabilidad (trust), en la que Alan Silver habla de la «rutina benevolente» hacia los extraños, véase su «*Trust in Social and Political Theory*», en Gerald D. Suttles y Mayer N. Zald, coord., *The Challenge of Social Control* (Norwood, H. J.: Ablex, 1985).

puede andar deprisa con la vista constantemente puesta hacia adelante, o mirando furtivamente; pero en cualquier caso, eludiendo el contacto ocular con otros transeúntes. La carencia de una fiabilidad elemental sobre las posibles intenciones de los otros, lleva a la persona a evitar encontrarse con la mirada de alguno, ya que esto podría precipitar un encuentro potencialmente hostil.

La desatención cortés representa el tipo más básico de los compromisos de presencia que se dan en los encuentros con extraños en las circunstancias de modernidad. No sólo implica la utilización del rostro en sí mismo, sino también el empleo sutil de la postura y posición corporal que emite el mensaje: «Puedes fiarte de mis intenciones puesto que no son hostiles»; mensaje que se va emitiendo por la calle, en los edificios públicos, en los trenes y autobuses, o en reuniones ceremoniales, fiestas, u otras reuniones. La desatención cortés es a la fiabilidad como un «ruido de fondo» que no se escucha como una deslabazada colección de sonidos, sino como ritmos sociales cuidadosamente reprimidos y controlados. Es también característica de lo que Goffman denomina la «interacción focalizada».

Pero los mecanismos de la interacción focalizada o encuentros, son muy diferentes. Los encuentros, ya sean con extraños, conocidos o íntimos, implican también prácticas generalizadas que van unidas a la sustentación de la fiabilidad. La transición que va desde la desatención cortés a la apertura de un encuentro, tal como ha indicado Goffman, está cargada de posibilidades adversas para cada una de las personas implicadas. La fiabilidad básica que presupone cualquier inicio de encuentro, tiende a ser sancionada por la prescripción de una «credibilidad establecida» y/o por el mantenimiento de simples rituales informales, de nuevo, de naturaleza compleja. Los encuentros con extraños o conocidos, con gente a la que una persona ha visto antes, pero no conoce bien, implican el equilibrio entre fiabilidad, tacto y poder. Tacto y rituales de cortesía son mecanismos protectores, cuyo uso conocen extraños y conocidos (especialmente en el plano de la conciencia práctica), como una especie de implícito contacto social. El poder diferencial, especialmente cuando está fuertemente marcado, puede contravenir o tergiversar las normas del tacto y los rituales de cortesía, tanto como puede hacerlo la camaradería o la credibilidad establecida entre amigos e íntimos.

Fiabilidad de los sistemas abstractos

Habría mucho más que decir respecto al tema de la urdimbre de fiabilidad, tacto y poder en los encuentros con los no-íntimos; pero ahora deseo concentrarme en la noción de *credibilidad*, particularmente en lo referente a su relación con las señales simbólicas y los sistemas expertos. La *credibilidad* es de dos tipos. Existe una credibilidad que está establecida entre personas que se conocen bien y quienes sobre la base de una larga amistad, han substanciado las credenciales que les confieren mutua credibilidad. Pero la credibilidad es diferente en lo que respecta a los mecanismos de desanclaje, si bien es cierto que la seguridad sigue siendo importante y las credenciales siguen estando implicadas. En algunas circunstancias, la fiabilidad en los sistemas abstractos en absoluto presupone encuentros con personas o grupos que en alguna manera son «responsables» de los mismos. Pero en la gran mayoría de los casos, tales personas y grupos están implicados —tanto en los compromisos de presencia como en los compromisos anónimos— en los encuentros con otras personas o grupos que desempeñan el papel de actores profanos en lo que denominaré como *puntos de acceso* a los sistemas abstractos.

Será un aspecto básico de mi tesis que *la naturaleza de las instituciones modernas está profundamente ligada con los mecanismos de fiabilidad en los sistemas abstractos*, especialmente en lo que respecta a la fiabilidad en los sistemas expertos. En condiciones de modernidad el futuro se presenta siempre abierto, no sólo en términos de las corrientes contingencias de las cosas, sino también en términos de la reflexividad del conocimiento en relación al cual las prácticas sociales están organizadas. Este carácter contrafáctico, orientado-al-futuro, de la modernidad, está estructurado principalmente por la fiabilidad conferida a los sistemas abstractos; fiabilidad, que por su misma naturaleza, está impregnada por la credibilidad en la establecida experiencia. Es sumamente importante tener muy claro lo que esto supone. La credibilidad que depositan los actores profanos en los sistemas expertos, no es solamente cuestión —como normalmente ocurría en el mundo premoderno— de generar una sensación de seguridad en un universo independientemente dado de acontecimientos. Es una cuestión de cálculo de beneficio y riesgo, en aquellas circunstancias en las que el conocimiento experto no sólo proporciona ese cálculo, sino que efectivamente *crea* (o reproduce)

el universo de acontecimientos como resultado de la continua aplicación reflexiva de ese mismo conocimiento.

Una de las cosas que esto significa en una situación en la que muchos aspectos de la modernidad han sido globalizados, es que nadie puede eximirse completamente de los sistemas abstractos implicados en las instituciones modernas. Esto resulta obvio en lo referente a fenómenos tales como el riesgo de guerra nuclear o de catástrofe ecológica. Pero también es verdad, y más acusadamente, en todo lo referente a importantes aspectos del vivir cotidiano, tal como es vivido por la mayoría de la población. En los entornos premodernos, las personas, tanto en teoría como en la práctica, podían hacer oídos sordos a los pronunciamientos de sacerdotes, sabios o hechiceros y continuar con las rutinas de la actividad cotidiana. Pero no puede suceder lo mismo por lo que se refiere al conocimiento experto en el mundo moderno.

Por esta razón los contactos con expertos o con sus representantes o delegados, en la forma de encuentros en los puntos de acceso, son peculiarmente lógicos en las sociedades modernas. Que las cosas funcionan de esta manera es un hecho generalmente reconocido, tanto por las personas profanas como por los operadores o proveedores de los sistemas abstractos. Varias consideraciones características están implicadas aquí. Los encuentros con representantes de los sistemas abstractos, pueden ser regularizados naturalmente y también pueden fácilmente asumir las características de la credibilidad asociada a la amistad o la intimidad. Este sería el caso, por ejemplo, de un médico, un dentista o un agente de viajes con los que tenemos frecuentes y regulares contactos a lo largo de los años. Sin embargo, muchos de los encuentros con los representantes de los sistemas abstractos son menos frecuentes y transitorios. Los encuentros irregulares son probablemente aquellos en los que los criterios evidenciales o de seguridad tienen que establecerse y protegerse muy cuidadosamente, si bien tales criterios también hay que mantenerlos en toda la escala de encuentros profano-profesionales.

En los puntos de acceso, los compromisos presenciales que unen a actores profanos en relaciones de fiabilidad, normalmente implican el despliegue de una manifiesta credibilidad e integridad a la par que una actitud de «seguir-la-norma» (*«business-as-usual»*), o de impasibilidad. Y aunque es cierto que todos somos conscientes de que el verdadero depósito de fiabilidad se otorga al sistema abstracto, y no a los individuos que en contextos concretos lo «representan», los

puntos de acceso conllevan un recordatorio de que son individuos de carne-y-hueso, son individuos potencialmente falibles los que operan con él. Los compromisos de presencia muestran una tendencia a ser fuertemente dependientes de lo que podríamos llamar la «*apariencia*» de los representantes y operadores del sistema. Las solemnes deliberaciones de un juez, la sobria profesionalidad de un médico, o el tópico buen humor y amabilidad de la tripulación de vuelo, caen dentro de esa categoría. Todas las partes implicadas están de acuerdo en que es necesaria una actitud tranquilizadora, y tranquilizadora en un doble sentido: en la seguridad que inspiran las personas implicadas en la operación, y en el (necesariamente misterioso) conocimiento y cualificaciones que poseen tales personas, a los que el actor profano no tiene acceso. La actitud de aquí-no-pasa-nada, resulta de particular importancia cuando los peligros involucrados en una determinada acción se ponen de manifiesto en vez de configurar la base de unos riesgos puramente contrafácticos. En un viaje aéreo, por ejemplo, la estudiada actitud despreocupada y alegre del personal de vuelo, es probablemente tan importante para tranquilizar a los pasajeros, como podría ser cualquier cantidad de anuncios que estadísticamente demuestran la seguridad del viaje por avión.

Suele suceder que en los puntos de acceso se hace una estricta división que, para continuar utilizando los conceptos acuñados por Goffman, dividen las actuaciones entre las de «el escenario» y las de «entre-bastidores». No es necesaria una explicación funcionalista para comprender el porqué de esa división. El control de la línea divisoria entre el escenario y las bambalinas, es parte del profesionalismo. ¿Por qué los expertos esconden tan cautelosamente una buena parte de lo que hacen? Una razón resulta evidente: el ejercicio de sus competencias requiere tanto de ambientes especializados como de la concentración mental que sería difícil lograr de estar cara al público. Pero hay otras razones. Existe una considerable diferencia entre la competencia requerida para una específica tarea y el experto que desempeña esa tarea. Una diferencia que aquellos que trabajan en los puntos de acceso normalmente desean minimizar tanto como sea posible. Los expertos pueden equivocarse al malinterpretar algún dato, o por ignorancia de la competencia que se presume tienen.

La clara distinción entre escenario-bambalinas, refuerza la apariencia como una manera de reducir el impacto de los conocimientos imperfectos y la falibilidad humana. Los pacientes de un hospital no estarían dispuestos a fiarse implícitamente del cuerpo médico si tu-

vieran pleno conocimiento sobre los errores que se cometen en los departamentos hospitalarios y en los quirófanos. Otra razón más es la concerniente a las áreas de contingencia que siempre permanecen en el funcionamiento de los sistemas abstractos. No existe competencia tan cuidadosamente refinada, ni formas de conocimiento experto tan comprehensivas, en las que los elementos del azar o la suerte no jueguen algún papel. Los expertos normalmente suponen que las personas profanas, se sentirán más tranquilas si no tienen la oportunidad de observar lo frecuentemente que esos elementos de azar y suerte entran en su actuación como expertos.

Los mecanismos de fiabilidad no se relacionan sólo con las conexiones entre personas profanas y expertas; también están vinculados con las actividades de aquellos que están «dentro» de los sistemas abstractos. Los códigos de ética profesional, en algunos casos refrendados por sanciones legales, configuran uno de los medios con los que se maneja internamente la credibilidad entre colegas y asociados. Sin embargo, incluso para aquellos que podrían parecer más intrínsecamente comprometidos con los sistemas abstractos que ellos mismos sustentan, los compromisos presenciales son generalmente importantes como forma de generar la continuidad de la credibilidad. Esto configura un tipo de ejemplo del reanclaje de las relaciones sociales, un medio de anclar la fiabilidad en la credibilidad e integridad de los colegas. Deirdre Boden lo expresa de la siguiente manera:

> El hombre de negocios que pregunta, «¿cuándo irá usted a Nueva York?»; o los almuerzos de gente del espectáculo en Sunset Boulevard, o los profesores universitarios que atraviesan un continente para leer en quince minutos una densa ponencia en salas cerradas, sin ventanas y con aire acondicionado, no tienen ningún interés por las actividades turísticas, ni por las culinarias, ni por las intelectuales. Necesitan, como los soldados antiguos, ver el blanco de los ojos, tanto de colegas como de enemigos, para reafirmar, y más exactamente, actualizar, la base de su fiabilidad [52].

El reenclaje en tales contextos, como indica el párrafo arriba citado, conecta la confianza en los sistemas abstractos con su move-

---

[52] Deirdre Boden, «*Papers on Trust*», mimeo. También me he valido de Deidre Boden and Harvey Molotch, «*The Compulsion of Proximity*», mimeo. (Departamento de Sociología, University of California, Santa Barbara).

diza naturaleza reflexiva, al tiempo que auspicia los encuentros y rituales sobre los que se sustenta la credibilidad de los colegiados.

Resumiremos esas observaciones de la manera siguiente:

Las relaciones de *fiabilidad* son esenciales al amplio distanciamiento espacio-tiempo, asociado con la modernidad.

La *fiabilidad* en los *sistemas*, toma la forma de *compromisos anónimos* sobre los que se sostiene la fe en el manejo de un conocimiento del que una persona profana es en gran parte ignorante.

La *fiabilidad en las personas* implica los *compromisos de presencia* en los que se busca (dentro de determinados campos de acción) los indicadores de la integridad ajena.

El reanclaje hace referencia al proceso por el cual se sustentan los compromisos anónimos, o son transformados por la presencia.

La *desatención cortés* representa un aspecto fundamental de las relaciones de fiabilidad en larga escala, esto es, en los impersonales escenarios de la modernidad. Es como si fuera el sonido tranquilizador sobre el telón de fondo de la formación y disolución de los encuentros que involucran sus propios y concretos mecanismos de fiabilidad, es decir, los *compromisos de presencia*.

Los *puntos de acceso* son los puntos de conexión entre las personas profanas o los colectivos, y los representantes de los sistemas abstractos. Son los lugares más vulnerables de los sistemas abstractos, pero también son el cruce sobre el que se mantiene o puede ser construida la fiabilidad.

Fiabilidad y competencia

Todas las observaciones hechas hasta ahora en esta sección del libro, están más relacionadas con cómo se maneja la fiabilidad en relación con los sistemas abstractos, que preocupadas por responder la pregunta: ¿por qué la mayoría de la gente, la mayoría de las veces, se fía de prácticas y mecanismos sociales sobre los que su propio conocimiento técnico es o bien limitado, o simplemente nulo? Ese interrogante puede contestarse de varias maneras. Sabemos lo suficiente sobre lo reacias que fueron las poblaciones en las primeras etapas del desarrollo a adaptarse a nuevas prácticas sociales, como la introducción de las formas profesionalizadas de la medicina, para reconocer la importancia de la socialización en relación a tal fiabili-

dad. La influencia del «currículum oculto» en los procesos de la educación institucionalizada, es probablemente un factor decisivo. Lo que se transmite al niño en la enseñanza de la ciencia no es solamente el contenido de los descubrimientos técnicos, sino —más importante para las actitudes sociales en general— un aura de respeto por los conocimientos técnicos de cualquier índole. En casi todos los sistemas educativos, la enseñanza de la ciencia comienza siempre por los «primeros principios», el conocimiento considerado, más o menos, incuestionable. Solamente si alguien permanece en el estudio de la ciencia por algún tiempo, es probable que sea introducido en cuestiones más controvertidas, o que llegue a ser plenamente consciente de la falibilidad potencial de todas las pretensiones de validez del conocimiento científico.

De esta manera la ciencia ha mantenido por mucho tiempo la imagen de conocimiento fiable, que revierte en la actitud de respeto por casi todas las formas de especialidad técnica. No obstante, al mismo tiempo, las actitudes profanas respecto a la ciencia y al conocimiento técnico son generalmente ambivalentes y ésa es una ambivalencia subyacente en el núcleo mismo de todas las relaciones de fiabilidad, ya sean de fiabilidad en los sistemas abstractos, o en las personas. Porque sólo se exige fiabilidad allí donde existe ignorancia, bien sea sobre las pretensiones de conocimiento de los expertos, o del pensamiento e intenciones de los seres más íntimos en que confía una persona. Y sin embargo, la ignorancia proporciona siempre el terreno para el escepticismo, o, por lo menos, para la cautela. Las representaciones populares de la ciencia y la experiencia técnica habitualmente encierran tanto respeto, hostilidad y temor como los expresados en los tópicos del «*boffin*» o el científico loco, es decir, un técnico cansino que no sabe ni entiende nada sobre la gente corriente. Las profesiones en las que se afirma un conocimiento especializado son vistas como cotos cerrados dotados de una terminología interna y críptica, inventada para desconcertar al profano como abogados y sociólogos —que probablemente serán vistos con particular recelo.

El respeto por el conocimiento técnico existe normalmente en conjunción con una actitud pragmática hacia los sistemas abstractos, que se sustenta sobre actitudes de escepticismo y reserva. Mucha gente parece haber hecho un «pacto con la modernidad», en términos de la fiabilidad que invierten en las señales simbólicas y en los sistemas expertos. Pero la naturaleza de dicho pacto está gobernada

por mezclas específicas de deferencia y escepticismo, confort y miedo. Aun cuando no podemos escapar al impacto de las instituciones modernas en su conjunto, dentro del ancho margen de actitudes de aceptación pragmática pueden existir muchas orientaciones (o al menos coexisten, en auténtica ambivalencia). Por ejemplo, una persona puede decidir trasladarse a un distrito diferente antes de verse obligada a beber agua tratada con flúor, o puede optar por beber agua embotellada en vez de la que sale del grifo; no obstante, sería una actitud exagerada negarse por completo a utilizar el agua proveniente del servicio público de aguas.

La fiabilidad se diferencia del «conocimiento inductivo débil», pero la fe que implica no siempre presupone un acto consciente de compromiso. En las condiciones de la modernidad, las actitudes de fiabilidad hacia los sistemas abstractos se incorporan rutinariamente en la continuidad de las actividades cotidianas, y en gran medida, son reforzadas por las condiciones inherentes al vivir cotidiano. De tal manera, la fiabilidad es menos un «compromiso ciego» que la aceptación tácita de circunstancias en las que normalmente otras alternativas están excluidas. De todos modos, sería un serio error considerar esta situación únicamente como una especie de dependencia pasiva, renuentemente concedida, punto este que desarrollaré más adelante.

Las actitudes de fiabilidad o falta de fiabilidad hacia concretos sistemas abstractos, pueden ser susceptibles de sufrir fuertes influencias por la experiencias en los puntos de acceso —como también, desde luego, por la actualización del conocimiento que a través de los medios de comunicación de masas u otras fuentes son dados y recibidos, bien por profanos o por técnicos expertos. El hecho de que los puntos de acceso sean puntos de tensión entre el escepticismo lego y la experiencia profesional, los convierte en cauces reconocidos de vulnerabilidad de los sistemas abstractos. En algunos casos, una persona que vive desafortunadas experiencias en un determinado punto de acceso donde las habilidades técnicas en cuestión son relativamente de bajo nivel, puede optar por excluirse de la relación cliente-persona lega. Así, alguien que encuentra que los «expertos» que emplea para el arreglo de las tuberías de la calefacción de su casa fallan consistentemente, puede optar por aprender los principios básicos de tal oficio y hacer el arreglo por sí solo. En otros casos, las malas experiencias en los puntos de acceso pueden conducir a una suerte de resignado cinismo, o, si es posible, a de-

sasirse del sistema en general *. Una persona que invierte en ciertas acciones a instancias de un corredor de bolsa y pierde dinero, podría optar por meter su dinero en una cuenta bancaria. Esa misma persona podría incluso decidir en el futuro invertir sus dineros sólo en oro. Pero, de cualquier forma, sería muy difícil desasirse del sistema monetario por completo y esto sólo podría hacerse si la persona quisiera intentar vivir en una pobreza autosuficiente.

Antes de considerar directamente las circunstancias sobre las que se construye o se derrumba la fiabilidad, hemos de completar la precedente discusión con un análisis de la fiabilidad depositada en personas, en vez de en los sistemas abstractos. Esto nos lleva a un plano en el que se introduce la psicología de la fiabilidad (*trust*).

Fiabilidad y seguridad ontológica

Existen algunos aspectos de la fiabilidad y de los procesos del desarrollo de la personalidad que parecen ser por igual relevantes para todas las culturas, sean estas premodernas o modernas. No es mi intención presentar una extensa relación de todos ellos, más bien quisiera concentrarme sobre las conexiones que existen entre la fiabilidad/confianza y la *seguridad ontológica*. La seguridad ontológica es una forma, pero una forma muy importante, del sentimiento de seguridad en un sentido más amplio que el utilizado hasta ahora [53]. La expresión hace referencia a la confianza que la mayoría de los

* El gobierno moderno depende de una compleja serie de relaciones de fiabilidad (*trust*) entre la clase política y el pueblo. Los sistemas electorales podrían verse, más como medios de institucionalización de los puntos de acceso que conectan a la clase política con la masa de población, que como medios que aseguren la representación del pueblo. Los manifiestos electorales y otros medios de propaganda son métodos de demostración de validez, y ello frecuentemente conlleva mucho de reanclaje: sonrisas a niños pequeños, estrechones de mano, etc... La fiabilidad en la habilidad política es un tema en sí mismo, pero como precisamente ésta es el área de la relación de fiabilidad que es más frecuentemente analizada, no la discutiré aquí detalladamente. No obstante, hay que resaltar que el intento de desasirse de los sistemas gubernamentales hoy en día es poco menos que imposible, dada la extensión global de los estados-naciones. Uno puede abandonar un país en el que la política gubernamental es particularmente opresiva u odiosa, pero sólo puede hacerlo entrando en otro estado y sometiéndose a su jurisdicción.

[53] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londres: Macmillan, 1979).

seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción. Un sentimiento de fiabilidad en personas y cosas, tan crucial a la noción de confianza, es fundamental al sentimiento de seguridad ontológica; por lo que ambas están fuertemente relacionadas psicológicamente.

La seguridad ontológica tiene que ver con el «ser», o, en términos fenomenológicos, con el «ser-en-el-mundo». Pero éste es un fenómeno anímico, no cognitivo, y está enraizado en el inconsciente. Los filósofos nos han enseñado que en un plano cognitivo existen pocos, si es que alguno, aspectos de nuestra experiencia personal sobre los que podemos tener certeza. Esto es quizás parte de la reflexividad de la modernidad, pero ciertamente no limita su aplicación a un solo y concreto período histórico. Algunas preguntas como «¿realmente existo?»; «¿sigo siendo hoy la misma persona que fui ayer?»; «¿realmente existen las otras personas?»; «lo que veo frente a mis ojos, ¿continuará estando ahí si le doy la espalda?»; no pueden responderse de forma indubitable por un argumento racional.

Si bien los filósofos plantean preguntas sobre la naturaleza del ser, suponemos que no se sienten ontológicamente inseguros en sus acciones cotidianas y desde esa perspectiva concuerdan con la gran mayoría de la población. Pero no sucede lo mismo para una minoría de personas que tratan nuestra incapacidad de certidumbre sobre esas cuestiones no sólo como preocupaciones intelectuales, sino como un profundo desasosiego que penetra muchas de las cosas que hacen. Una persona que siente la inseguridad existencial de poseer varios «*yoes*», o la inseguridad de si esos realmente existen, o si lo que percibe verdaderamente existe, puede verse totalmente incapacitada para cohabitar en el mismo universo social en que están otras personas. Ciertas categorías de personas vistas por otros como enfermos mentales, particularmente esquizofrénicas, piensan y actúan de esta forma [54].

Independientemente de lo que demuestre la conducta esquizofrénica difícilmente expresa una carencia mental, y lo mismo es verdad respecto a muchos estados de ansiedad, tanto en sus versiones paralizantes como en las más suaves. Supongamos a alguien que vive en un estado profundamente arraigado y de permanente angustia ante la duda de si los demás albergan malas intenciones respecto a él, o

[54] R. D. Laing, *The Divided Self* (Londres: Tavistock, 1960).

supongamos una persona constantemente preocupada por la posibilidad de una guerra nuclear que no logra deshacerse del pensamiento de tal riesgo; mientras que personas «normales» pueden percibir esas ansiedades, cuando son profundas y crónicas, como irracionales, esos sentimientos responden más a una hipersensibilidad emotiva que a un elemento irracional. Porque el riesgo de guerra nuclear *está* siempre ahí como posibilidad inmanente en el mundo actual; y, como ninguna persona tiene acceso directo a los pensamientos ajenos, nadie *puede* estar absolutamente seguro, de manera más lógica que emotiva, de que las ideas maliciosas no estén constantemente en la mente de los otros con los que se interactúa.

¿Por qué no está todo el mundo siempre en un estado de aguda inseguridad ontológica considerando la enormidad de tales potenciales problemas existenciales? El origen de la seguridad que siente la mayoría de la gente, la mayoría del tiempo, en relación a esos posibles auto-interrogantes hay que encontrarlos en ciertas experiencias características de la infancia. Las personas «normales», —quiero argumentar aquí— reciben una importante «dosis» de confianza (trust) * en sus primeros años lo que determina el alivio o la exacerbación de esas susceptibilidades existenciales. O, alterando un poco la metáfora, reciben la inoculación emotiva que les protege contra las ansiedades ontológicas a las que todos los seres humanos están potencialmente expuestos. El agente de esta inoculación es la primordial figura en el cuidado de la infancia: para la enorme mayoría de la gente, la madre.

El trabajo de Erik Erikson es una fuente importante de intuiciones sobre el significado de la confianza en el contexto del temprano desarrollo del niño. Lo que llama «*confianza básica*» (*basic trust*), está en el núcleo de una duradera identidad del yo. Cuando Erikson discute la *confianza* (*trust*) en la infancia, hace precisamente hincapié en ese necesario elemento de fe al que ya he aludido anteriormente.

Mientras algunos psicólogos han hablado del desarrollo de «*confidence*» en la infancia, Erikson prefiere hablar de confianza (*«trust»*) porque encierra un significado con mayor carga de ingenuidad. Agrega, además, que la confianza no sólo implica que uno ha aprendido

---

* En el trabajo de Erikson *trust* se ha traducido sistemáticamente por *confianza*. A ello nos atenemos, haciendo constar que Giddens diferencia entre *trust* y *confidence*, como se ha visto y se verá más adelante. *[N. del T.]*

a fiarse de la equidad, igualdad y continuidad de los «agentes externos», sino que uno «puede fiarse de sí mismo». La confianza en los demás implica un proceso que se desarrolla unido a la formación de un íntimo sentimiento de confiabilidad que posteriormente proporciona la base de una identidad estable del yo.

Por tanto, la *confianza* muy temprana implica una cierta *mutualidad* de la experiencia. El niño aprende a confiar en (a fiarse de) la consistencia y la atención de quienes le atienden. Pero al mismo tiempo aprende que debe hacer frente a sus instintos en una manera que sea considerada satisfactoria por los demás, y, que sus cuidadores, esperan a su vez que la conducta del niño sea fiable y puedan confiar en ella. Erikson anota que la esquizofrenia infantil ofrece una evidencia gráfica de lo que puede pasar si no se establece la *confianza básica* (fiabilidad) entre el niño y sus cuidadores. El niño desarrolla un frágil sentido de la «realidad» de las cosas y de los demás porque carece del sistemático goteo de afecto y cuidado. La conducta extraña y el ensimismamiento representan los intentos de afrontar un entorno indeterminado, o activamente hostil, en el que la ausencia de sentimientos de fiabilidad en sí mismo refleja la ausencia de fiabilidad del mundo exterior.

La fe en el amor de la persona encargada del cuidado infantil, es la esencia de ese salto al compromiso que presupone la confianza (fiabilidad) fundamental y todas las subsiguientes formas de la misma.

(Los padres)... crean un sentimiento de confianza en sus hijos por una especie de administración que combina en su calidad tanto el esmerado cuidado de las necesidades individuales del niño, como el firme sentimiento de validez de confianza personal, dentro del marco fiable del tipo de vida de su cultura. Esto configura la base sobre la que se sustenta el sentido de identidad del niño que más tarde combinará el sentimiento de ser «bueno», de ser él mismo, y de convertirse en lo que otra gente confía que se convertirá...los padres no sólo deben mostrar ciertas maneras de guiar a través del permiso y la prohibición, también deben ser capaces de representar para el niño una profunda, casi somática, convicción de que lo que hacen tiene sentido. Ultimamente, los niños se convierten en neuróticos, no a causa de las frustraciones, sino por la falta, o pérdida, del significado social de esas frustraciones.

Pero, incluso en las más favorables de las circunstancias, esta etapa parece introducir en la vida psíquica (y convertirse en prototipo de) un sentido de división interna y de nostalgia universal por un paraíso perdido. Es en contra de esta poderosa combinación de un sentimiento de haber sido privado

de haber sido dividido, y de haber sido abandonado que esa «*basic trust*», (fiabilidad fundamental) debe mantenerse en el transcurso de la vida [55].

Esas observaciones, indudablemente, no son exclusivas de Erikson sino que más bien conforman el énfasis generalizado de la escuela de pensamiento psicoanalítico en lo referente a las relaciones-objeto *. Algunas ideas muy similares las desarrolló con anterioridad D. W. Winnicott. Según él, no es la satisfacción de las pulsiones orgánicas lo que hace que, según este autor, el niño «comience a ser, a sentir la vida como real, a encontrar la vida valiosa». Tal orientación deriva más bien de la relación entre el niño y su cuidador, y depende de lo que Winnicott llama «el espacio potencial» existente entre los dos. El espacio potencial es la separación que se crea entre el niño y el cuidador —una autonomía de acción y un emergente sentido de identidad y de la «realidad de las cosas»— y deriva de la confianza del niño en la fiabilidad de la figura paternal. El espacio potencial es una denominación un tanto inapropiada porque, como el mismo Winnicott aclara, se refiere a la capacidad del niño para tolerar que su cuidador se aleje de él tanto en tiempo como en espacio [56].

No obstante, la *ausencia* es de vital importancia para la intersección de la fiabilidad con las capacidades sociales emergentes del niño. Es ahí, en el núcleo del desarrollo psicológico de la fiabilidad, donde

---

[55] Todas las citas de Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (Harmondsworth: Penguin, 1965), pp. 239-41.

* Las ideas de la escuela de relaciones-objeto, son mas apropiadas para la argumentación que se desarrolla en este libro que las de la escuela lacaniana de psicoanálisis más influyente hoy en día en algunas áreas de la teoría social. El trabajo de Lacan es importante porque ayuda a captar la fragilidad y fragmentación del yo. Sin embargo, al hacer esto —como todo el pensamiento postestructuralista en general—, se centra principalmente sobre un tipo de proceso, que se complementa por tendencias contrarias dirigidas a la integración y la globalidad. La teoría de relaciones-objeto resulta informativa porque analiza cómo una persona obtiene el sentido de coherencia y cómo esto se conecta con la «reafirmación» de la «realidad» del mundo exterior. En mi opinión, tal enfoque está (o podría estar) en consonancia con la perspectiva wittgensteiniana de un mundo de objetos y acontecimientos «dados» que pueden «experimentarse» sólo si son «vividos» puesto que son intrínsecamente refractarios a ser expresados por palabras.

[56] D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1974), pp. 116-121. Quedo en deuda con Teresa Brennan por haber dirigido mi atención a este trabajo en la teoría de las relaciones-objeto, y más generalmente, a su consejo en varias secciones de este libro.

redescubrimos la problemática del distanciamiento espacio-temporal porque un rasgo fundamental de la temprana formación de la fiabilidad es la confianza en el regreso del cuidador. El sentimiento de fiabilidad —aún independiente de la experiencia—, en los otros, crucial para el sentido de continuidad y autoidentidad— se reafirma por el reconocimiento de que la ausencia de la madre no representa la retirada del amor. La confianza (fiabilidad) enlaza así la distancia en tiempo y espacio, y de esa manera descarta la ansiedad existencial que, si se concretara, podría convertirse en fuente de permanente angustia emocional y de conducta a lo largo de la vida.

Erving Goffman expresa esto con su característica mordacidad cuando (en el contexto de una discusión acerca del riesgo) anota que

> ...religiosos y poetas suelen decir que si una persona comparara la inmensa cantidad de tiempo que habrá de yacer muerto, con el relativamente breve período en que se le permite en este mundo irritar o pavonearse, bien podría contemplar toda su vida como un fatídico drama de corta duración, en el que cada segundo habría de sentirse angustiado al comprobar que el tiempo se le agota. Es verdad que nuestro tiempo, más bien breve, *se* consume, pero sólo parece que contengamos el aliento por unos segundos, por unos minutos [57]...

En el adulto, la fiabilidad, la seguridad ontológica y el sentimiento de continuidad de las cosas y las personas permanecen estrechamente ligados. Consecuentemente, la fiabilidad en la credibilidad de los objetos no humanos, es el resultado de una fe primitiva en la fiabilidad y formación de las personas. Confiar en los demás, es una necesidad psicológica persistente y recurrente. Extraer el sentimiento de seguridad de la credibilidad e integridad de los demás es una forma de redeleitamiento emocional que acompaña la experiencia de los entornos familiares y materiales. La seguridad ontológica y la rutina van íntimamente unidas a través de la perseverante influencia de los hábitos. Los primeros cuidadores del niño habitualmente otorgan primordial importancia al seguimiento de las rutinas, algo que produce tanto intensa frustración como recompensa en el niño. La predictibilidad de las (aparentemente) insignificantes rutinas del quehacer de cada día, está íntimamente unida a un sentimiento de seguridad psicológica. Tanto, que cuando se quebrantan tales rutinas

---

[57] Erving Goffman, *Where the Action Is* (Londres: Allen Lane, 1969).

por cualquier razón, la ansiedad se desborda e incluso los aspectos firmemente cimentados de la personalidad, pueden alterarse o hacerse trizas [58].

El apego a la rutina es siempre ambivalente y es precisamente en esa ambivalencia en la que se encuentra la expresión de los sentimientos de pérdida a que alude Erikson, que a su vez son una inevitable parte de la formación de la confianza básica. Lo rutinario es psicológicamente relajante; no obstante, en un sentido muy importante, también representa algo con lo que no todo el mundo puede sentirse relajado. La continuidad de las rutinas diarias se alcanza sólo a través de la constante vigilancia de las partes involucradas, aunque casi siempre se logre en un plano de consciencia práctica. La demostración de esta continua renovación del «contrato» que la gente mantiene entre sí es justamente lo que Harold Garfinkel llama los «experimentos con la confianza» [59]. Esos experimentos ilustran el impacto de la perturbación emocional que queda al descubierto por la omisión de giros aparentemente intrascendentes en la conversación corriente. El resultado es la suspensión de la confianza en el otro como agente fiable y competente, y el desbordamiento de la angustia existencial que toma la forma de sentimientos de dolor, confusión y traición, a la par que de sospecha y hostilidad.

Tanto el trabajo de Garfinkel como el de otros autores preocupados por las minucias del hablar cotidiano y la interacción, sugieren abiertamente que lo que se aprende en la formación de la confianza básica no es solamente la correlación de rutina, integridad y recompensa, sino que lo que también se llega a dominar es una metodología sumamente refinada de consciencia práctica, que se convierte en un artilugio de continua protección (aunque pleno de posibilidades de fractura y disyunción) contra las ansiedades que potencialmente podrían ocasionar hasta los más fortuitos encuentros con otros. Antes hemos anotado cómo la desatención cortés es una forma general en que la confianza es «otorgada» como rasgo de la copresencia fuera de los encuentros enfocados. En los encuentros cara-a-cara, la sustentación de la confianza básica se lleva a cabo a través de una

---

[58] Giddens, *Central Problems*.

[59] Harold Garfinkel, «A Conception of and Experimentes with "Trust" as a Condition of Stable Concerted Accions», en O. J. Harvey, coord., *Motivation and Social Interaccion* (Nueva York: Roland Press, 1963).

constante observación de miradas, posturas corporales y gestos, así como de las convenciones de la conversación ortodoxa.

El análisis que se desarrolla en esta sección ofrece la oportunidad de trazar, a grandes rasgos, la respuesta a la pregunta que antes había quedado en el aire: ¿qué es lo opuesto a la confianza (*trust*)? Evidentemente existen circunstancias en que la falta de confianza podría perfectamente caracterizarse como desconfianza, bien sea respecto a sistemas abstractos o a personas. El vocablo «desconfianza» (*mistrust*) se aplica más fácilmente al referirnos a la relación de un agente con un sistema concreto, con una persona, o con un tipo de persona. Respecto a los sistemas abstractos, desconfianza significa escepticismo, o mantener una actitud abiertamente negativa hacia las pretensiones de validez que incorpora el sistema. En lo que se refiere a personas, «desconfianza» significa la duda o el descreimiento de las pretensiones de integridad que esas personas encarnan o representan con sus acciones. Sin embargo, «desconfianza» es un término demasiado suave para expresar la antítesis de lo que es confianza *básica*, el elemento cenital en el conjunto general de relaciones con el entorno social y físico, *porque* la forja de la confianza es la condición primordial para el reconocimiento de la clara identidad tanto de objetos como de personas. Si esa confianza básica no se desarrolla, o si no se logra contener su inherente ambivalencia, el resultado es una persistente angustia existencial. En su más profundo sentido, la antítesis de la confianza es un estado mental que se puede resumir mejor como ansiedad o miedo existencial.

Lo premoderno y lo moderno

Si hay rasgos de la psicología de la confianza que son universales, o casi universales, existen también contrastes fundamentales entre las condiciones de las relaciones de confianza (fiabilidad) en las culturas premodernas y las del mundo moderno. No es sólo la confianza lo que se debe considerar aquí, sino los aspectos más amplios de las conexiones entre confianza y riesgo, y entre seguridad y peligro. Es en sí mismo arriesgado intentar trazar contrastes generales entre la era moderna y la enorme gama de los órdenes sociales premodernos. No obstante, lo abrupto y extenso de las discontinuidades entre las instituciones de la modernidad y las premodernas justifica el intento, aunque inevitablemente incurriremos en simplificaciones. El cuadro 1

proporciona una visión de conjunto para la orientación de las distinciones que me propongo hacer entre los ambientes de confianza y riesgo.

En todas las culturas premodernas, incluidas las grandes civilizaciones agrarias, por razones ya discutidas anteriormente, el nivel del distanciamiento espacio-temporal es relativamente bajo si se compara con las condiciones de la modernidad. La seguridad ontológica en el mundo premoderno ha de entenderse, en primer lugar, en relación a los contextos de confianza, y a las formas de riesgo y peligro, ancladas en las circunstancias locales del lugar. A causa de su inherente conexión con la ausencia, la confianza siempre va ligada a los modos de organizar interacciones «fiables» a través del espacio-tiempo.

En las culturas premodernas tienden a predominar cuatro contextos localizados de confianza si bien cada uno de ellos posee muchas variaciones de acuerdo según el particular orden de que se trate. El primer contexto de confianza es el sistema de parentesco, que en los entornos más premodernos proporciona un modo relativamente estable de organizar «haces» de relaciones sociales a través del tiempo y del espacio. Las conexiones de parentesco son, a menudo, foco de tensiones y conflictos; pero independientemente de cuántas ansiedades y conflictos provoquen, generalmente son vínculos que pueden ser dependientes en la estructuración de acciones en el campo del tiempo y el espacio. Esto resulta evidente tanto en el plano de las relaciones claramente impersonales como en el de las conexiones más personales. Para decirlo de otra manera, generalmente, los parientes pueden ser dependientes para desarrollar una serie de obligaciones, independientemente de los sentimientos de afecto o simpatía que tengan sobre las concretas personas implicadas. Además, el parentesco, proporciona frecuentemente, una red estable de relaciones amistosas o íntimas, que perduran más allá del tiempo y el espacio. En resumen, el parentesco provee de un nexo de conexiones sociales fiables que, en principio, y muy corrientemente también en la práctica, conforman el medio de organizar las relaciones de confianza.

Casi lo mismo puede decirse también de la comunidad local. Hemos de evitar la visión romántica de la comunidad que a menudo superficializa los análisis sociales, cuando se comparan las culturas tradicionales con las modernas. Lo que aquí me propongo, es hacer hincapié en las *relaciones localizadas* que están organizadas en tér-

CUADRO 1.—*Entornos de fiabilidad y riesgo en culturas premodernas y modernas.*

	PREMODERNAS	MODERNAS
	Contexto general:	Contexto general:
	Primordial importancia de la fiabilidad localizada.	Las relaciones de fiabilidad atribuidas al desanclaje de los sistemas abstractos.
AMBIENTE DE CONFIANZA	1. *Relaciones de parentesco* como mecanismo estabilizador de los vínculos sociales a través del espacio tiempo.	1. *Relaciones personales* de amistad o intimidad sexual como medios de establecer vínculos sociales.
	2. *La comunidad local como lugar* que proporciona un entorno familiarizado.	2. *Los sistemas abstractos como* medios de establecer relaciones a través de las infinitas esferas del espacio-tiempo.
	3. *Las cosmologías religiosas* como modos de creencias y prácticas rituales que proveen una interpretación providencial de la vida humana y la naturaleza.	3. *Orientación al futuro,* pensamiento contrafáctico como medio de conectar pasado y presente.
	4. *La tradición* como medio de conexión del presente con el futuro; pasado orientado en tiempo reversible.	
AMBIENTE DE RIESGO	1. Amenazas y peligros que emanan de la *naturaleza*, como la prevalencia de enfermedades infecciosas, inestabilidad del clima, inundaciones y otros desastres naturales.	1. Amenazas y peligros que emanan de la *índole reflexiva de* la modernidad.
	2. La amenaza de violencia *humana* proveniente del merodeo de ejércitos, guerreros locales, bandoleros o ladrones.	2. La *amenaza* de *violencia humana* proveniente de la industrialización de la guerra.
	3. Riesgo de *perder la gracia divina* o de influencias mágicas maléficas.	3. Riesgo de carecer *del sentido personal* de la vida, derivado de la reflexividad de la modernidad aplicada al yo.

minos de *lugar*, en donde el lugar aún no ha sido transformado por el distanciamiento de las relaciones entre tiempo-espacio. En la gran mayoría de los ambientes premodernos, incluyendo en ellos la mayoría de las ciudades, el entorno local es el sitio en que se emplazan los enjambres de relaciones sociales, que por poseer un ámbito espacial reducido, proporciona solidez en el tiempo. Las migraciones de población, el nomadismo y los grandes desplazamientos de mercaderes y aventureros, fueron corrientes en tiempos premodernos; pero la inmensa mayoría de la población se mantenía relativamente inmóvil y aislada, en comparación con las densas y regulares formas de movilidad (y conocimiento de otras formas de vida) que proporcionaron los modernos medios de transporte. La localidad, en un contexto premoderno, es el foco de —y contribuye a— la seguridad ontológica, en una manera que queda substancialmente disuelta en las circunstancias de la modernidad.

La tercera influencia es la de la cosmología religiosa. Las creencias religiosas pueden ser fuente de extrema ansiedad o desesperación —tanto que en muchos enclaves premodernos han de incluirse entre los principales parámetros de riesgo y peligro (experimentado). Pero en otros aspectos, las cosmologías religiosas proporcionan interpretaciones morales y prácticas de la vida personal y social, así como del mundo natural, que representan un entorno de seguridad para el creyente. La divinidad cristiana ordena: «Confía en mí, porque Yo soy el único Dios verdadero». Aun cuando la mayoría de las religiones no son tan monoteístas, la idea de confiar en seres o fuerzas sobrenaturales es un rasgo común de muchas otras diferentes creencias religiosas. La religión es, en más de un sentido un medio organizador de la confianza. No sólo que las divinidades y fuerzas religiosas nos suministran apoyos providenciales fiables: también lo hacen los funcionarios religiosos. Lo que es más importante, las creencias religiosas habitualmente nos llenan de confianza en la experiencia de acontecimientos y situaciones y forman un marco de referencia dentro del cual esos acontecimientos y situaciones pueden explicarse y ser respondidos.

Al igual que con otros contextos de confianza en los órdenes premodernos, aquí pongo el énfasis sobre la religión como algo que genera un sentido de fiabilidad en los acontecimientos sociales y naturales, y, que de esa manera, contribuye al enlace tiempo-espacial. Es posible que la religión esté conectada psicológicamente con los mecanismos de confianza en términos de los personajes y fuerzas

que representa, de tal manera que ésos sean directamente expresiones de confianza —o de su ausencia— en las figuras paternas. Ciertamente esto ya fue sugerido por Freud [60] y muchos otros autores influenciados por el psicoanálisis se han mostrado de acuerdo. Erikson es uno de ellos: la «fe» que presupone la confianza y que antes de nada se otorga a los cuidadores del niño, tiene su «resguardo institucional» en la organización religiosa.

> La confianza que nace del cariño es en efecto la piedra de toque de la *realidad* de una religión dada. Todas las religiones tienen en común la periódica entrega de los niños a un proveedor o proveedores que dispensan la fortuna natural y la salud espiritual...(y) la idea de que la confianza individual debe convertirse en fe corriente, y la desconfianza individual en un mal, al tiempo que la recuperación individual debe convertirse en parte de la práctica ritual de muchos, y en una señal de confiabilidad en la comunidad [61].

A pesar de la extraordinaria diversidad de religiones en el mundo, es difícil resistirse a la conclusión de que debe haber algún elemento de validez en este enfoque; pero lo que deseo sugerir aquí, no depende principalmente de esto.

El cuarto contexto principal de las relaciones de confianza en las culturas premodernas es la tradición misma. La tradición, al contrario que la religión, no se refiere a ningún particular cuerpo de creencias y prácticas, sino a la manera en que se organizan dichas prácticas y creencias, especialmente en relación al tiempo. La tradición refleja una forma distinta de estructurar la temporalidad (que también tiene implicaciones directas para la acción a través del espacio). La noción de Lévi Strauss de «tiempo reversible» es crucial para entender la temporalidad de las creencias y actividades tradicionales. El tiempo reversible es la temporalidad de la repetición y está gobernado por la lógica de la repetición, es decir, el pasado como medio de organizar el futuro. La orientación hacia el pasado, característica de la tradición no difiere del enfoque de la modernidad sólo en el hecho de mirar hacia atrás en vez de hacia adelante; esta sería una forma muy burda de expresar el contraste. En su lugar, hay que resaltar que ni «el pasado» ni «el futuro» son fenómenos discretos separados del «presente continuo», como en el enfoque moderno. El tiempo

---

[60] Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (Londres: Hogarth, 1962).
[61] Erikson, *Childhood*, p. 242

pasado está incorporado en las prácticas presentes como el horizonte del futuro se curva hacia atrás para cruzarse con los acontecimientos pasados.

La tradición es rutina. Pero una rutina intrínsecamenete significativa más que una simple costumbre vacía en nombre de la costumbre. El tiempo y el espacio no son las dimensiones vacías en que se convierten con el desarrollo de la modernidad, sino que están contextualmente implicadas en la naturaleza de las actividades vitales. Los significados de las actividades rutinarias descansan en el respeto general y hasta en la reverencia inherente a la tradición y en la conexión de la tradición con el ritual. El ritual frecuentemente conlleva un aspecto compulsivo, pero esto también es profundamente reconfortante pues infunde en un conjunto dado de prácticas una cualidad sacramental. En resumen, la tradición contribuye de manera fundamental a la seguridad ontológica en tanto que sostiene la confianza en la continuidad del pasado, presente y futuro, y conecta esa confianza con las prácticas sociales rutinarias.

Especificar esos varios contextos de confianza en las culturas premodernas, no es afirmar que los ambientes tradicionales fueran reconfortantes y proporcionaran cobijo psicológico y los modernos no. Existen aspectos definidos en los que los niveles de inseguridad ontológica son mayores en el mundo moderno que en la mayor parte de las circunstancias de la vida social premoderna, debido a razones que intentaré identificar más adelante. Pero, no obstante, de una manera genérica, los escenarios de culturas tradicionales estaban plagados de ansiedades e incertidumbres. Me refiero a estos, en su conjunto, medios de riesgo característicos del mundo premoderno.

El riesgo ambiental de las culturas tradicionales estaba dominado por los peligros del mundo físico. La célebre observación de Hobbes de que en el estado natural la vida humana era «horrible, brutal y corta», no es una exageración si se lee como la descripción de las circunstancias de la vida real de muchas personas en las culturas premodernas. Los índices de mortalidad infantil y de muerte de las mujeres en el parto, eran extremadamente grandes contemplados desde una perspectiva moderna. Para los que lograban sobrevivir a la niñez, la esperanza de vida era relativamente baja y mucha gente sufría de enfermedades crónicas o eran vulnerables a distintas enfermedades infecciosas. Existe alguna evidencia de que los cazadores y recolectores, especialmente aquellos que habitaban regiones de naturaleza abundante, podrían haber estado menos sujetos a enferme

dades infecciosas que las personas que vivían en comunidades, locales fijos o en áreas urbanas de las sociedades premodernas más importantes [62], pero tampoco ellos, indudablemente, estaban libres de la enorme gama de enfermedades endémicas que abundaban en los tiempos premodernos. Todos los tipos de órdenes sociales premodernos estuvieron afectados, con frecuencia drásticamente, por los avatares climatológicos y estaban poco protegidos de desastres naturales como las inundaciones, tormentas, el exceso de lluvia o las sequías.

Hemos de agregar a la ya inestable naturaleza de la vida social en el mundo físico, otra fuente de inseguridad: la frecuencia de la violencia humana. El mayor contraste que podemos extraer aquí es entre los grandes órdenes premodernos y el universo social moderno. El nivel de violencia dentro y entre las culturas de cazadores y recolectores parece haber sido por lo general bastante bajo y no existían entonces los guerreros especializados. Con la aparición de los soldados armados, la situación es francamente diferente. La mayoría de los estados agrícolas estaban fundamentados de manera directa sobre el poder militar. Sin embargo, como ya se indicó antes, en tales estados, el monopolio del control de los medios de violencia por parte de las autoridades gobernantes estuvo siempre lejos de ser total. Aquellos estados nunca estuvieron pacificados, de acuerdo con los baremos aplicados en los estados nacionales modernos. Sólo reducidos grupos de la población podían sentirse seguros, y nunca por mucho tiempo, dada la violencia —o la amenaza de violencia— de las tropas invasoras, los merodeadores, los guerreros locales, los bandoleros, los ladrones o los piratas. Los enclaves urbanos modernos frecuentemente son considerados peligrosos dado el riesgo de ser atacado o asaltado; pero no sólo este nivel de violencia es considerablemente menor, en comparación con la mayoría de los entornos premodernos, sino que tales enclaves suelen ser sectores relativamente pequeños dentro de amplias áreas territoriales en las que la seguridad ciudadana contra la violencia fiscal es inconmensurablemente mayor de lo que jamás fue posible en regiones de tamaño comparable en el mundo tradicional.

Finalmente, hemos de prestar especial atención a la dual influencia de la religión. Si las prácticas y creencias religiosas comúnmente

[62] Donald L. Patrick y Graham Scambler, coords., *Sociology as Applied to Medicine* (Nueva York: Macmillan, 1982).

proporcionan refugio de las tribulaciones del vivir cotidiano, también, como ya he anotado, son fuentes intrínsecas de ansiedades y temores. Esto es en parte debido al hecho de que la religión se infiltra en muchos aspectos de la actividad social, por poner un ejemplo, en las amenazas de peligros naturales que pueden experimentarse a través de códigos y símbolos religiosos. Pero principalmente, sin embargo, porque la religión habitualmente ocupa el mismo emplazamiento psicológico de la ansiedad existencial potencial. Hasta dónde crea la religión sus propios miedos particulares en este punto es, sin duda, ampliamente variable, y probablemente esas prácticas y creencias religiosas que Weber denominó «religiones de salvación», sean las más propensas a infectar la vida cotidiana de temores existenciales, invocando, como lo hacen, la tensión entre el pecado y la promesa de salvación en la otra vida.

Con el desarrollo de las instituciones sociales modernas, persiste un cierto equilibrio entre fiabilidad y riesgo, seguridad y peligro. Pero los principales elementos implicados son muy diferentes de aquellos que predominaron en la edad premoderna. En las condiciones de la modernidad, al igual que en todos los ambientes culturales, las actividades humanas permanecen situadas y contextualizadas. Pero el impacto de las tres grandes fuerzas dinámicas de la modernidad: la separación espacio-temporal, los mecanismos de desanclaje, y la reflexividad institucional, desconecta algunas de las maneras básicas de las relaciones de confianza y fiabilidad de los atributos de los contextos locales.

Ninguno de los cuatro focos de fiabilidad y seguridad ontológica de los entornos premodernos poseen una importancia comparable en las circunstancias de la modernidad. Las relaciones de parentesco, para la mayoría de la población, mantienen su importancia, especialmente dentro del marco de la familia nuclear, pero han dejado de ser las portadoras de los vínculos sociales intensamente organizados a través del espacio-tiempo. Esto es indiscutiblemente cierto, a pesar de la cautela con que ha de tomarse la tesis de que la modernidad ha producido el declive de la familia, y a pesar del hecho de que ciertos ambientes locales continúan siendo el eje de las importantes redes de derechos y obligaciones que resultan del parentesco.

La importancia del lugar en los entornos premodernos ha sido destruida casi en su totalidad por el desanclaje y el distanciamiento del espacio-temporal. El lugar se ha convertido en algo fantasmagórico porque las estructuras por medio de las cuales se constituye y

no están organizadas localmente. Lo local y lo global, en otras palabras, se han entretejido inextricablemente. Aún persisten los sentimientos de apego e identificación con los lugares; pero también ésos han sido desvinculados; ya no expresan prácticas y compromisos establecidos localmente sino que van gravados con influencias mucho más lejanas. Hasta en las más pequeñas tiendas de barrio, por ejemplo, es posible encontrar artículos procedentes de todo el mundo. La comunidad local ha dejado de ser un lugar saturado de significados familiares y sabidos de todos, para convertirse, en gran medida, en expresión localmente situada de relaciones distantes. Cualquiera en cualquier lugar de alguna sociedad moderna lo sabe, y cualquier seguridad que una persona experimente como resultado del conocimiento y familiaridad de un lugar, descansa tanto sobre algunas formas estables de desanclaje, como en las particularidades de dicho lugar. Esto resulta evidente cuando se va de compras a un hipermercado en lugar de ir a la pequeña tienda de barrio, y no se encuentra una diferencia fundamental [63].

El impacto en declive de la religión y la tradición ha sido tan ampliamente discutido en la literatura de las ciencias sociales, que nos limitaremos a señalarlo brevemente. Sin lugar a dudas, la secularización es una cuestión muy compleja y no parece resultar en la completa desaparición ni del pensamiento ni de la actividad religiosa. Y esto es probablemente debido al hecho de que la religión proporciona apoyo a algunas de las cuestiones existenciales a las que nos hemos referido. No obstante, la mayoría de las situaciones de la vida social moderna, son manifiestamente incompatibles con la religión en su aspecto de permanente influencia sobre la vida cotidiana. La cosmología religiosa ha sido suplantada por el conocimiento reflexivamente organizado, gobernado por la observación empírica y el pensamiento lógico y centrada en la tecnología material y los códigos aplicados socialmente. La religión y la tradición siempre estuvieron estrechamente ligadas, y la última se encuentra más minada que la primera por la reflexividad de la vida moderna, que se alza en directa oposición a ella.

Similarmente, el «entorno de riesgo» premoderno ha sido transformado. En las condiciones de la modernidad los peligros que se

[63] Vease Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place* (Oxford: Oxford University Press, 1985); Robert D. Sack, «The Consumer's World: Place as Context», *Annals of the Association of American Geographers* 78 (1988).

nos presentan no derivan principalmente del mundo natural. Claro está que siguen ocurriendo terremotos, huracanes y otros desastres naturales. Pero en la mayoría de nuestras relaciones con el mundo físico estamos en una posición radicalmente diferente de la que teníamos en edades precedentes, especialmente en las regiones industrializadas del planeta, pero en algún sentido, también en cualquier otro lugar. A primera vista los peligros ecológicos que afrontamos en la actualidad podrían parecer similares a los peligros naturales que amenazaban en la edad premoderna. El contraste, sin embargo, es muy intenso. Las amenazas ecológicas son el resultado del conocimiento socialmente organizado, mediado por el impacto del industrialismo sobre el medio ambiente. Forman parte de lo que denominaré nuevo *perfil de riesgo* introducido con la llegada de la modernidad. Por perfil de riesgo quiero decir el peculiar bagaje de amenazas y peligros característicos de la vida social moderna.

La amenaza de violencia militar permanece como parte del perfil de riesgo de la modernidad. No obstante, su carácter ha cambiado substancialmente en conjución con la alterada naturaleza del control de los medios de violencia relacionados con la guerra. Hoy vivimos en un orden militar mundial en el que, como resultado de la industrialización de la guerra, la escala del poder destructivo del armamento ahora extendido por el mundo, es enormemente más grande que antes. La posibilidad de conflicto nuclear plantea peligros que las generaciones precedentes nunca tuvieron que afrontar. Sin embargo, este desarrollo ha coincidido con procesos de pacificación interna en los estados. La guerra civil es relativamente rara, si no del todo desconocida, en los países desarrollados; pero en los tiempos premodernos, al menos después del primer desarrollo de la organización estatal, algo semejante a la guerra civil —las divisiones del poder militar, acompañadas por frecuentes brotes de conflicto fue más la regla que la excepción.

Riesgo y peligro, como experimentados en relación a la seguridad ontológica, se han secularizado a la par que la mayoría de los aspectos de la vida social. Un mundo estructurado principalmente por riesgos de creación humana deja poco lugar a la influencia divina o a la propiciación mágica de fuerzas cósmicas o espirituales. Es esencial a la modernidad el que, en principio, el riesgo puede evaluarse en términos de un conocimiento generalizable de los peligros potenciales, una perspectiva en la que la noción de *fortuna* sólo sobrevive como una forma marginal de la superstición. Cuando el riesgo

se conoce como tal se experimenta de muy diferente manera a las circunstancias donde prevalece la noción *fortuna*. El reconocer la existencia del riesgo, o del conjunto de riesgos, es aceptar, no sólo la posibilidad de que las cosas pueden ir mal, sino de que esa posibilidad no puede eliminarse. La fenomenología de esta situación es parte de la experiencia cultural de la modernidad en general, discutida con más detalle más adelante. No obstante, ni siquiera cuando se mitiga la fuerza de la religión tradicional, desaparece por completo el concepto de *destino*. Y es precisamente cuando los riesgos son mayores, bien sea por la probabilidad percibida de que ha de suceder un acontecimiento desafortunado, o por las devastadoras consecuencias que resultan si un determinado acontecimiento se desvía de su curso, cuando tiende a retornar la noción de *fortuna*.

SECCION IV

Los sistemas abstractos y la transformación de la intimidad

Los sistemas abstractos han proporcionado una gran seguridad al vivir cotidiano, inexistente en los órdenes premodernos. Una persona puede tomar un avión en Londres y llegar a Los Angeles en unas cuantas horas pudiendo estar tranquilo no sólo de que el viaje será seguro, sino que llegará a su destino en el tiempo previsto. Puede ser que el pasajero sólo tenga una vaga idea de donde está situado Los Angeles en el mapamundi; pero sólo necesita mínimos preparativos para embarcarse en tal viaje (pasaporte, un visado, el billete aéreo, y dinero), y desde luego no necesita ningún conocimiento sobre el trayecto a realizar. No obstante, se requiere una buena cantidad de «conocimientos adyacentes» para llegar al avión, y ese conocimiento le ha sido filtrado desde los sistemas expertos para trazar tanto el discurso, como la acción. Uno debe saber qué es un aeropuerto, qué es un billete aéreo, y muchas otras cosas. Pero lo referente a la seguridad del viaje no depende del dominio que se tenga de la parafernalia técnica que lo hace posible.

Comparemos lo anterior con la tarea de un aventurero que emprendiera el mismo viaje, no más que tres o cuatro siglos antes.

Aunque él fuera el «experto», poseería sólo una mínima idea de *hacia* dónde viajaba, y hasta la misma noción de «viaje» difícilmente sería aplicable al caso. La travesía estaría cargada de peligros y el riesgo de desastre y hasta de muerte sería muy probable. Nadie que no fuera físicamente fuerte, aguerrido y poseedor de habilidades relevantes a la dirección de la travesía, podría participar en la expedición.

Cada vez que alguien saca o hace algún depósito en un banco; cada vez que ocasionalmente alguien enciende una luz o abre un grifo; que envía una carta o hace una llamada telefónica, implícitamente reconoce las enormes áreas de acciones seguras y coordinadas y de sucesos que hacen posible la vida social moderna. Claro que pueden aparecer toda clase de obstáculos y averías, como también pueden desarrollarse actitudes de escepticismo o antagonismo que producen la retirada de algunas personas de uno o más de esos sistemas. Pero la mayor parte del tiempo la actitud que prevalece es la de dar por sentado que las acciones acopladas a los sistemas abstractos dan testimonio de la competencia con que éstos operan (naturalmente dentro del contexto de lo que se espera de ellos, porque también pueden producir muchas clases de consecuencias no previstas).

La fiabilidad en los sistemas abstractos es la condición del distanciamiento espacio-temporal, y de las enormes áreas de seguridad que proporcionan las instituciones modernas a la vida cotidiana en comparación con el mundo tradicional. En las condiciones de la modernidad, las rutinas integradas en los sistemas abstractos son cruciales para la seguridad ontológica. Sin embargo, esa misma situación también crea nuevas formas de vulnerabilidad psicológica y la fiabilidad en los sistemas abstractos no recompensa psicológicamente de la misma manera que la fiabilidad en las personas. Me concentraré en el segundo de estos puntos, para volver al primero más adelante. Para empezar, adelantaré los siguientes teoremas: que existe una conexión directa (aunque dialéctica) entre las tendencias globalizadoras de la modernidad y lo que llamaré la *transformación de la intimidad* en el contexto de la vida cotidiana; que la transformación de la intimidad debe analizarse en términos de la construcción de mecanismos de fiabilidad; y que en tales circunstancias, las relaciones personales de fiabilidad están íntimamente ligadas a una situación en la que la construcción del yo se convierte en un proyecto reflexivo.

Fiabilidad y relaciones personales

En el comienzo del desarrollo de la persona, la fiabilidad básica en las circunstancias estables de la autoidentidad y el entorno circundante —la seguridad ontológica—, no descansa en un primer momento sobre el sentido de la continuidad de las cosas y los acontecimientos. Más bien, como ya hemos señalado, deriva de la confianza personal y establece una necesidad de fiabilidad en otras personas que, sin duda alguna perdura a lo largo de toda la vida en una forma u otra. La confianza en las personas, como acentúa Erikson, se construye sobre la reciprocidad de la acogida y el ambiente: fe en la integridad del otro es la fuente primera del sentimiento de integridad y autenticidad del yo. La fiabilidad en los sistemas abstractos proporciona la seguridad de la confianza cotidiana pero, por su misma naturaleza, jamás puede ofrecer la reciprocidad ni la intimidad que ofrecen las relaciones personales de confianza. En este aspecto, las religiones tradicionales son totalmente diferentes de los sistemas abstractos modernos porque sus figuras personalizadas permiten una transferencia directa de la confianza individual con importantes componentes de reciprocidad. En cambio, en el caso de los sistemas abstractos, la fiabilidad ha de presuponer fe en unos principios impersonales, que sólo «replican» en sentido estadístico cuando no se producen los resultados buscados por la persona. Esta es una de las principales razones del por qué las personas en los puntos de acceso normalmente se desviven por presentarse como gente digna de confianza; porque esto es lo que proporciona el vínculo entre la fiabilidad personal y la del sistema.

Las descripciones sociológicas habituales de lo que aquí denomino *la transformación de la intimidad*, en su mayor parte yuxtaponen el carácter comunal de los órdenes tradicionales con la impersonalidad de la vida social moderna. La fuente clásica de esta tendencia es la distinción conceptual que hace Ferdinand Tönnies entre la *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*; y aun cuando otros no utilicen la misma terminología, sí que han trazado una oposición muy similar entre los dos conceptos. Podemos distinguir tres principales maneras en las que dicho contraste ha sido reavivado, cada una de ellas toscamente ligada a una posición política diferente. Una de esas perspectivas, ampliamente asociada al conservadurismo político, presenta el desarrollo de la modernidad como una ruptura de las antiguas formas de «comunidad» en detrimento de las relaciones personales den-

tro de las sociedades modernas. Esta postura fue prominente a finales del siglo diecinueve, y todavía hoy tiene sus defensores. Así, Peter Berger, tomando prestada una noción de Arnold Gehlen, sostiene que la esfera privada se ha «desinstitucionalizado» como resultado del dominio de las grandes organizaciones burocráticas y de la influencia generalizada de la «sociedad de masas». Por otro lado, la esfera de la vida pública se ha «sobreinstitucionalizado», y el resultado es que la vida personal ha quedado atenuada y despojada de firmes puntos de referencia: se produce un repliegue hacia la subjetividad, tanto el sentido como la estabilidad se buscan en el yo íntimo [64].

Ideas similares han sido desarrolladas por autores que se sitúan en el otro extremo del espectro político, a veces influenciados directamente por el marxismo. Mientras su lenguaje es menos el de la «sociedad de masas» y más del capitalismo y la cosificación, su tesis general no difiere demasiado de la del primer grupo de autores. Asumen que las instituciones modernas se han apoderado de enormes áreas de la vida social, despojándolas del significado que una vez tuvieron. De tal manera, la esfera privada ha quedado debilitada y amorfa, incluso si muchas de las principales satisfacciones que ofrece la vida han de encontrarse en ella porque el mundo de la «razón instrumental» es intrínsecamente limitado en términos de los valores que puede realizar. El análisis de Jürgen Habermas sobre la separación entre los sistemas técnicos y la vida es una variante de esta posición [65], como lo fue la perspectiva de Max Horkheimer una generación antes. Al hablar de la amistad y la intimidad, Horkheimer argumenta que en el capitalismo organizado «la iniciativa personal juega un papel más insignificante todavía si se compara con los planes de quienes ejercen la autoridad»; el compromiso personal con los demás «queda relegado todo lo más, a un *hobby*, a una fruslería para entretener el ocio» [66].

La idea del declive de la comunidad ha sido eficazmente criticada a la luz de la investigación empírica llevada a cabo en las barriadas urbanas, y muchos han verificado esas investigaciones como alter-

---

[64] Peter Berger, *The Homeless Mind* (Nueva York: Random House, 1975).

[65] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2 (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1987).

[66] Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (Nueva York: Seabury, 1974), p. 94.

nativa a las dos citadas posturas. Así Claude Fischer, al criticar la interpretación de la naturaleza anónima de la vida urbana, expuesta por Louis Wirth intenta demostrar que las ciudades modernas proporcionan los medios capaces de generar nuevas formas ampliamente inexistentes en los entornos premodernos [67]. De acuerdo con quienes propugnan esta tercera perspectiva, la vida comunal, bien se las arregla para sobrevivir bajo las circunstancias modernas, o, simplemente renace con fuerza.

Una de las mayores dificultades de este debate se cierne sobre los términos en que ha de conducirse. Lo «comunal» ha sido contrastado con lo «social»; lo «impersonal» con lo «personal», y, desde un enfoque un tanto diferente, el «estado» con la «sociedad civil» como si todos ellos fueran variantes de la misma cosa. Pero la noción de comunidad, tal como es aplicada a las culturas, sean éstas premodernas o modernas, comprende varias serias de elementos que deben diferenciarse. Existen las relaciones comunales *per se* (de las que he hablado principalmente en relación al lugar); existen los lazos de parentesco; las relaciones de intimidad personal entre pares (amistad); y las relaciones de intimidad sexual. Si desenmarañamos todas ellas, estaremos en posición de desarrollar una perspectiva nueva y diferente de cada una de las mencionadas.

En el sentido de afinidad vinculada a un lugar concreto la comunidad ha sido ampliamente destruida, aunque se podría discutir qué extremos ha alcanzado este proceso en contextos específicos. Como observa Robert Sack:

> Para ser agente de algo, uno debe estar en algún sitio. Pero este sentido fundamental e integrativo del lugar ha sido fragmentado entre partes complejas, contradictorias y desorientadoras. El espacio se va convirtiendo en algo más integrado aunque territorialmente fragmentado. Los lugares son específicos y únicos, y sin embargo, en muchos sentidos, parecen genéricos e indistintos. Parecería que los lugares «están fuera», pero nos olvidamos de que han sido construidos por el hombre... Nuestra sociedad guarda información sobre lugares y, no obstante, tiene muy poco sentido del lugar. Y los paisajes que resultan de los procesos modernos parecen más bien pastiches desorientadores, falsos y yuxtapuestos [68].

---

[67] Claude Fissher, *To Dwell Among Friends* (Berkeley: University of California Press, 1982).

[68] Sack, *Consumer's World*, p. 642.

Una conclusión paralela se alcanza en lo concerniente al parentesco, por razones ya aducidas. La demostración de que algunas formas de lazos de parentesco conservan su fuerza en algunos contextos de las sociedades modernas, difícilmente significa que el parentesco tenga el papel que desempeñó un día en la estructuración de la vida cotidiana de la mayoría de la gente.

Pero ¿cómo han afectado esos cambios a las relaciones de intimidad personal y sexual? Estas no son simples extensiones de la organización de la comunidad ni del parentesco. Los sociólogos han estudiado poco la amistad, pero ésta proporciona una pista muy importante para abordar amplias series de factores que condicionan la vida personal [69]. Debemos entender el carácter de la amistad en contextos premodernos precisamente asociado a la comunidad local y el parentesco. La fiabilidad en los amigos (el término opuesto en este contexto es los «enemigos») era, a menudo de mucha importancia. En las culturas tradicionales, con la excepción parcial de algunas barriadas urbanas dentro de los estados agrícolas, existía una clara distinción entre los de dentro, y los de fuera (o los forasteros). En ellas no existían los amplios campos de interacción no hostil con los *otros* anónimos, característicos de la actividad social moderna. En aquellas circunstancias, la amistad era frecuentemente institucionalizada y se la veía como un medio para crear alianzas —más o menos duraderas— con otros, y en contra de grupos del exterior potencialmente hostiles.

Las amistades institucionalizadas, tales como las hermandades de sangre o los compañeros de armas, eran, esencialmente, formas de compañerismo. Fuera o no institucionalizada, la amistad se fundamentaba normalmente sobre valores de sinceridad y honor. Indudablemente que siempre y en todas las culturas han existido compañerismos sustentados por el afecto y la lealtad puramente personal. Pero en el mundo premoderno, las amistades estaban siempre sujetas a ser puestas al servicio de arriesgados empeños en los que los lazos comunitarios o de parentesco resultaban insuficientes para proporcionar los recursos necesarios en empresas tales como forjar alianzas económicas, venganzas, participación en guerras y muchas otras ac-

[69] Para esta cuestión, véase, Silver, «*Trust*»; Alan Silver, «*Friendship in Social Theory: Personal Relations in Classic Liberalism*», mimeo (Departamento de Sociología, Columbia University); y Graham Allan, *A Sociology of Friendship and Kinship* (Londres: Allen and Unwin, 1979).

tividades. Obviamente la sinceridad era presumiblemente una cualidad altamente valorada en circunstancias donde generalmente las líneas divisorias entre amigo y enemigo eran nítidas y llenas de tensiones. Los códigos de honor eran verdaderas garantías de sinceridad, incluso cuando el «producto» de la relación de amistad estaba irremediablemente destinado a poner esa amistad bajo grandes tensiones.

La enorme extensión de los sistemas abstractos (incluyendo los mercados de productos) asociados a la modernidad, transforma la naturaleza de la amistad. Frecuentemente la amistad es una especie de reanclaje, pero que no está directamente implicada en los sistemas abstractos que explícitamente sobrepasan la dependencia de los lazos personales. Lo opuesto a «amigo» ya no es «enemigo»; ni «forastero»; ahora es «conocido», «colega», o «alguien que no conozco». De mano de esta transición, el honor ha sido reemplazado por la lealtad que no tiene otra base que el afecto personal; y la sinceridad ha sido reemplazada por lo que podemos llamar *autenticidad*: el requisito de que el otro mantenga una actitud franca y bien intencionada. Un amigo no es aquel que siempre dice la verdad, sino alguien que protege el bienestar anímico del otro. El «buen amigo», es decir, aquel cuya bondad permanece incluso en los tiempos difíciles, ha quedado hoy substituido por el «compañero honorable».

Podemos relacionar directamente este análisis con la anterior discusión sobre la fiabilidad. En los asentamientos premodernos, la fiabilidad básica encaja dentro de las relaciones personalizadas de confianza de la comunidad, de los lazos de parentesco, y de amistad. Aunque cualesquiera de esas conexiones sociales puede implicar intimidad emocional, ésta, en sí misma, no es condición para mantener la confianza personal. Los lazos personales institucionalizados y los códigos informales o informalizados, de sinceridad y honor, proporcionan (potencialmente, no siempre) el marco para la fiabilidad. De igual manera, la fiabilidad en los demás en un plano personal es la primera condición para que queden establecidas relaciones, por otra parte más bien distanciadas, que penetran hasta en «territorios enemigos».

Fiabilidad e identidad personal

Con el desarrollo de los sistemas abstractos, la fiabilidad en principios impersonales y también en algunos anónimos, resulta indis-

pensable para la existencia social. Esta clase de fiabilidad no personalizada discrepa de la confianza básica. Poseemos una fuerte necesidad psicológica de encontrar gente de quienes fiarnos, en quienes confiar, pero carecemos de las conexiones personales organizadas institucionalmente que eran relativas a las situaciones sociales dadas en el mundo premoderno. Lo importante aquí *no es* principalmente que muchas características sociales, que previamente fueron parte de la vida diaria o de la vida mundana, hayan sido extraídas e incorporadas a los sistemas abstractos. Más bien, es que el tejido y la forma de la vida cotidiana han sido reconfigurados en conjunción con cambios sociales más amplios. Las rutinas estructuradas por los sistemas abstractos poseen un carácter vacío, no moral, y esto cobra validez en la idea de que lo impersonal inunda progresivamente lo personal. Pero no se trata simplemente de una disminución de la vida personal en favor de sistemas de organización impersonal sino de una genuina transformación de la naturaleza de lo personal. Las relaciones personales, cuyo principal objetivo es la sociabilidad, informadas por la lealtad y la autenticidad, se convierten tanto en una parte de las situaciones sociales de la modernidad como en instituciones que acompañan al distanciamiento de espacio-tiempo.

Sin embargo, es un tremendo error intentar contraponer la impersonalidad de los sistemas abstractos contra la intimidad de la vida personal, como la mayoría de las aproximaciones sociológicas suelen hacer. La vida personal y los lazos sociales involucrados están profundamente entrelazados con los sistemas abstractos de más alcance. Desde hace mucho tiempo éste ha sido el caso de que, por ejemplo, las dietas occidentales reflejen los intercambios económicos mundiales: «cada taza de café lleva en sí toda la historia del imperialismo occidental». Con la acelerada mundialización de los últimos cincuenta años aproximadamente se han intensificado las conexiones entre la vida personal, en su aspecto más íntimo, y los mecanismos de desanclaje. Como observa Ulrich Beck: «Lo más íntimo, pongamos por caso, criar a un niño, y lo más distante, pongamos por caso, el accidente de un reactor nuclear en Ucrania, la política energética, de pronto se encuentran *directamente conectados*» [75].

¿Qué significa todo esto en términos de la confianza personal? La respuesta a esta pregunta es fundamental para entender la trans-

[75] Ulrich Beck, «The Anthropoligical Shock: Chenobyl and the Contours of the Risk Society», *Berkeley Journal of Sociology 32* (1987).

formación de la intimidad en el siglo XX. La fiabilidad en las personas no está enmarcada por conexiones personalizadas dentro de la comunidad local ni por redes de parentesco. La fiabilidad en un plano personal se convierte en un proyecto, algo que ha de ser «trabajado» por las partes implicadas, y, que exige *franqueza*. Cuando no puede controlarse por códigos normativos fijados la fiabilidad ha de *ganarse* y el medio de ganarla es demostrando cordialidad y franqueza. Nuestra peculiar preocupación por «las relaciones», en el sentido que esa expresión ha tomado hoy en día, expresa claramente este fenómeno. Las relaciones son lazos fundamentados sobre la fiabilidad, donde la confianza no está dada previamente sino que ha de conseguirse y donde el trabajo que implica esa consecución, representa un *proceso mutuo de auto-revelación.*

Dada la fuerza de las emociones asociadas a la sexualidad, resulta escasamente sorprendente que los encuentros eróticos se hayan convertido en el punto central de tal auto-revelación. La transición a las formas modernas de relaciones eróticas generalmente se asocia a la formación de un ethos de amor romántico, o lo que Lawrence Stone llama « el individualismo afectivo». Stone describe acertadamente la idea de amor romántico de la siguiente manera:

> ...la noción de que hay sólo una persona en el mundo con la que uno puede unirse a todos los niveles; el carácter de esa persona se idealiza a tal punto que las faltas y defectos normales de la naturaleza humana desaparecen de la vista; el amor es como un rayo y estalla a primera vista, el amor es lo más importante del mundo, y ante él deben sacrificarse cualesquiera otras consideraciones, particularmente las consideraciones materiales; y, por último, dar rienda suelta a las emociones personales es maravilloso, no importa lo exagerada y absurda que pueda parecer la conducta resultante a los demás [71].

Descrito de esta manera, el amor romántico incorpora un puñado de valores de difícil realización en su totalidad. Por tanto, más que ser un ethos asociado de manera continuada al incremento de las instituciones modernas, parece ser esencialmente un fenómeno de transición estrechamente ligado a una fase relativamente temprana de la disolución de las antiguas formas de los matrimonios acordados. Algunos aspectos del «complejo del amor romántico» que des-

[71] Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800* (Londres: Weidenfeld, 1977), p. 282.

cribe Stone se han mantenido por mucho tiempo, pero poco a poco han ido combinándose en la dinámica de la confianza personal descrita más arriba. Las relaciones eróticas implican un progresivo sendero de descubrimiento mutuo, en el que el proceso de auto-realización por parte del amante es una parte tan importante de la experiencia, como lo es el acrecentamiento de la intimidad con el amado. Por tanto, la confianza personal ha de ser establecida a través de un proceso de auto-indagación: el descubrimiento de uno mismo se convierte en un proyecto directamente relacionado con la reflexividad de la modernidad.

Las interpretaciones sobre la búsqueda de la propia identidad tienden a dividirse en forma parecida a las opiniones sobre la decadencia de la comunidad, con las que frecuentemente van ligadas. Algunos ven la preocupación por el auto-desarrollo como un vástago de la quiebra del antiguo orden comunal que produce una preocupación por el *yo* narcisista y hedonista. Otros llegan a conclusiones muy parecidas, pero las vinculan al resultado de la manipulación social. La exclusión de la mayoría de los ámbitos en que se forjan las políticas y se adoptan las decisiones, obliga a centrarse en el yo, y de ello resulta la sensación de impotencia que siente la mayoría de las personas. Para decirlo con palabras de Christopher Lasch:

> Mientras el mundo va tomando una apariencia más y más amenazante, la vida va convirtiéndose en una interminable búsqueda de la salud y el bienestar a través del ejercicio físico, las dietas, las drogas, los regímenes espirituales de distinta índole, la auto-ayuda psíquica y la psiquiatría. Para aquellos que han perdido el interés por el mundo exterior, salvo en la medida en que siga siendo fuente de gratificación y frustración, el estado de su salud se convierte en una preocupación completamente absorbente [72].

¿Es la búsqueda de la propia identidad una forma de patético narcisismo, o es, al menos en parte, una fuerza subversiva respecto de las instituciones modernas? Gran parte del debate sobre la cuestión se ha concentrado en esta pregunta, a la que volveré al final de este estudio. Pero por el momento debemos fijarnos en que hay algo torcido en el aserto de Lasch. «La búsqueda de la salud y el bienes-

---

[72] Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World* (Nueva York: Basic, 1977), p. 140. Véase también por el mismo autor *The Minimal Self* (Londres: Picador, 1985), en la que configura su planteamiento sobre el narcicismo y dearrolla el tema de «supervivencia».

tar» apenas resulta compatible con «el deshacerse del interés por el mundo exterior». Los beneficios del ejercicio físico o las dietas no son descubrimientos personales sino que nos llegan como recepción profana del conocimiento experto, y lo mismo puede decirse del recurso a la terapia o la psiquiatría. Los regímenes espirituales en cuestión pueden ser un montaje ecléctico, pero también incluyen las religiones y cultos de todo el mundo. Aquí no sólo entra el mundo exterior; es un mundo exterior de carácter enormemente más extenso que el que cualquiera hubiera podido contactar en la edad premoderna.

Para resumir lo dicho, la transformación de la intimidad implica lo siguiente:

1. Una relación intrínseca entre las *tendencias mundializadoras* de la modernidad y los *acontecimientos localizados* de la vida cotidiana; una complicada conexión dialéctica entre lo «extensivo» y lo «intensional».
2. La construcción del yo como un *proyecto reflexivo*, parte elemental de la reflexividad de la modernidad; la persona debe encontrar su identidad entre las estrategias y opciones que le proporcionan los sistemas abstractos.
3. El impulso hacia la auto-realización fundado sobre la *confianza básica*, que en los contextos personalizados sólo puede establecerse por el despliegue del ser hacia otro.
4. La formación de lazos personales y eróticos como «relaciones» guiadas por un *mutuo auto-descubrimiento*.
5. La preocupación por la *plena realización* que no es sólo la defensa narcisista frente a un mundo externo y amenazante sobre el que los individuos tienen muy poco control, sino también, en parte, de una *apropiación positiva* de las circunstancias en las que las influencias globalizadas inciden en la vida cotidiana.

Riesgo y peligro en el mundo moderno

¿Cómo podríamos empezar a analizar la «apariencia amenazadora» del mundo contemporáneo de la que habla Lasch? Intentar hacerlo exige una mirada más detallada sobre el específico perfil de riesgo de la modernidad, que se puede esbozar de la siguiente manera:

1. *La globalización del riesgo* en el sentido de *intensidad*: por ejemplo, la guerra nuclear puede amenazar la supervivencia de la humanidad.

2. La *globalización del riesgo* en el sentido del *creciente número de sucesos contingentes* que afectan a todos, o al menos, a gran número de personas en el planeta: por ejemplo, los cambios en la división mundial del trabajo.

3. El riesgo que origina el *entorno creado*, o la *naturaleza socializada*: la incorporación de conocimiento humano al entorno material.

4. El desarrollo de *medios de riesgo institucionalizado* que afecta a las oportunidades de vida de millones de seres humanos: por ejemplo, los mercados de inversión.

5. La *consciencia del riesgo como riesgo*: las «lagunas de conocimiento» del riesgo ya no pueden ser transformados en «certidumbres» por el conocimiento religioso o mágico.

6. *La consciencia de riesgo ampliamente distribuida:* muchos de los peligros a los cuales nos enfrentamos colectivamente, son conocidos por amplios sectores del público en general.

7. *La consciencia de las limitaciones de la experiencia:* ningún sistema experto puede serlo totalmente respecto a las consecuencias de la adopción de principios expertos.

Si los mecanismos de desanclaje han proporcionado enormes zonas de seguridad en el mundo actual, la nueva serie de riesgos que a raíz de ello ha sido puesta en juego es verdaderamente terrible. Las principales formas que he anotado arriba pueden clasificarse entre las que alteran la distribución objetiva del riesgo (las cuatro primeras de la lista), y aquellas otras que alteran la experiencia del riesgo, o la percepción de los riesgos percibidos (las otras tres).

Lo que he denominado la intensidad del riesgo, es seguramente el elemento básico de la «apariencia amenazadora» de las circunstancias en las que vivimos. La posibilidad de guerra nuclear, el desastre ecológico, la explosión demográfica incontrolada, el colapso del intercambio económico global, y otras potenciales catástrofes globales, proporcionan un desolador horizonte de peligros para todos los habitantes del planeta. Como ha comentado Beck, los riesgos globalizados de esta índole, no respetan las divisiones entre ricos y pobres o entre las distintas regiones del mundo. El hecho de que «Chernobyl esté en todas partes» ilustra lo que él llama «el final de

los *otros*», es decir, el final de las barreras entre los que son y no son privilegiados. La intensidad global de ciertas clases de riesgo transciende todos los diferenciales sociales y económicos [73]. (Esto, desde luego, no debería cegarnos ante el hecho de que en las condiciones de la modernidad, como en el mundo premoderno, muchos riesgos son distribuidos diferencialmente entre los privilegiados y los no privilegiados. El riesgo diferencial, por ejemplo, en relación a los niveles de nutrición y suceptibilidad a la enfermedad, forma parte de lo que hoy significa «privilegio» y «no-privilegio»).

La guerra nuclear es sencillamente el peligro potencialmente más inmediato y catastrófico de todos los peligros actuales. Desde comienzos de la década de los ochenta se ha reconocido que los efectos climatológicos y ambientales de un conflicto nuclear limitado serían de proporciones incalculables. La detonación de un pequeño número de cabezas nucleares podría producir un daño irrevesible al medio ambiente, que amenazaría la vida de todas las especies complejas de animales. El umbral para que se produzca un «invierno nuclear», se ha calculado entre 500 y 2.000 cabezas, esto es, menos del diez por ciento del total que poseen las naciones nucleares; está incluso por debajo del número que poseían en la década de los años cincuenta [74]. Esta circunstancia justifica perfectamente la afirmación de que en tal contexto desaparecería el concepto de los «otros»: tanto los combatientes como aquellos ajenos al combate sufrirían por igual.

La segunda categoría de riesgos globalizados concierne a la extensión mundial de los ambientes de riesgo en vez de a la instensificación del riesgo en sí mismo. Todos los mecanismos de desanclaje sobrepasan la capacidad de cualquier persona o de grupos específicos; y en tanto que esos mecanismos expanden más su ámbito global, más evidente resulta esta tendencia. A pesar de los altos niveles de seguridad que pueden proporcionar tales mecanismos, la otra cara de la moneda es que surgen nuevos riesgos: recursos o servicios han dejado de estar bajo el control local y por tanto no pueden ser reenfocados localmente para afrontar contingencias imprevistas, y además existe el riesgo de que pueda fallar el mecanismo como un todo y con ello afectar a todos cuantos normalmente hacen uso del mismo. Así, alguien que tiene calefacción de gasóleo y ninguna chi-

---

[73] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), p. 7.

[74] Owen Green et al., *Nuclear Winter* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1985).

menea o estufa de leña, es particularmente vulnerable a los cambios en precio del petróleo. En circunstancias como la «crisis del petróleo» de 1973, producida como resultado de las acciones del cártel de la OPEP, todos los consumidores de los productos petrolíferos se vieron afectados.

Las dos primeras categorías en el perfil de riesgo conciernen a la esfera de los entornos de riesgo; las dos siguientes se refieren a los cambios en el tipo de riesgos ambientales. La categoría del entorno creado, o de la «naturaleza socializada» [75], se refiere a la alteración del carácter de la relación entre los seres humanos y el medio ambiente. La variedad de peligros ecológicos en tal categoría deriva de la transformación de la naturaleza por los sistemas de conocimiento humano. El número total de los graves riesgos que nos amenazan con respecto a la naturaleza socializada es desalentador: la radiación debida a accidentes importantes en las centrales nucleares o por los residuos nucleares; la contaminación química de los mares, que es suficiente para destruir el fitoplancton que renueva gran parte del oxígeno de la atmósfera; el «efecto invernadero» que deriva de los contaminantes atmosféricos que atacan la capa de ozono derritiendo parte de las capas de hielo e inundando enormes regiones; la destrucción de grandes áreas del bosque húmedo, fuente fundamental para la renovación del oxígeno; y la devastación de millones de hectáreas de la capa superficial del suelo que resulta del uso generalizado de fertilizantes artificiales.

Se podrían mencionar otras amenazas. De pasada, debemos apuntar dos cosas sobre esta lista y sobre el peligro de guerra nuclear. Uno es el sentimiento de aturdimiento, acaso el aburrimiento, que una lista como ésa probablemente creará en el lector; éste es un fenómeno relacionado con el punto sexto del perfil de riesgo, es decir, con el de que el conocimiento de muchas formas generalizadas de riesgo está ampliamente difundido entre gran parte de la población. Incluso el darse cuenta de ese aturdimiento se ha convertido en algo común: «El listado de los peligros con que nos enfrentamos conlleva un efecto amortiguador. Se convierte en una letanía que se escucha a medias por resultar tan conocida. Constantemente estamos bombardeados con esos problemas de tal manera que su misma insolubilidad los convierte en parte del trasfondo de nuestras vidas» [76].

---

[75] Véase Beck, *Risikogesellschaft*.

[76] Joe Bailey, *Pessimism* (Londres: Routledge, 1988).

El segundo punto a destacar es que prácticamente todos los riesgos mencionados, incluido el riesgo de guerra nuclear, son controvertidos por lo que se refiere a cualquier evaluación que pueda hacerse de las estrictas probabilidades. Nunca podemos estar seguros de que la disuación «funcione» excepto si se produjera un combate nuclear, lo que en sí mismo demuestra que no funciona; la hipótesis de un invierno nuclear permanecerá tal cual a menos que su efectiva realización la haga totalmente irrelevante. Volveré a estas observaciones posteriormente, ya que las dos son importantes en relación con la experiencia y la percepción del riesgo.

Dentro de las distintas esferas de las instituciones modernas, los riesgos existen no sólo como amenazas que resultan del imperfecto funcionamiento de los mecanismos de desanclaje, sino también de «cerrados» campos de acción. En tales esferas, como he dicho anteriormente, verdaderamente los riesgos son creados por formas de actividad sancionadas normativamente, como podría ser el caso de los juegos de azar o los deportes. Los mercados de inversión representan claramente el más prominente ejemplo en la vida social moderna. Todas las empresas de negocios, salvo algunos tipos de industrias nacionalizadas, y todos los inversores, operan en un medio en el que cada uno de ellos ha de anticiparse a los otros para poder maximizar los beneficios económicos. De alguna manera, las incertidumbres involucradas en las decisiones de inversión derivan en parte de las dificultades existentes para anticipar acontecimientos extraños, tales como las innovaciones tecnológicas; pero son parte también de la naturaleza de los mismos mercados. Como enfoque para el análisis social, la teoría de juegos es probablemente la que mejor funciona cuando se aplica a situaciones como éstas en las que los agentes tratan de anticiparse a los otros, aun sabiendo perfectamente que esos otros están intentando anticiparse a ellos.

Pero hay también otras circunstancias en las que se aplica esa situación; por ejemplo, en algunos aspectos de procedimientos electorales, y, más notablemente, en la carrera de armamento entre las dos superpotencias. Si uno excluye el riesgo real de guerra, lo que desde este punto de vista es extraño, la carrera de armamento está sustentada por el intento mutuo de anticipación basando cada parte su estrategia sobre la valoración de las probables estrategias del otro. Al igual que en la carrera de armamento, el entorno de riesgo institucionalizado en los mercados no puede quedar confinado a su «propia esfera». No es sólo que los riesgos ajenos se introducen por

la fuerza sino que los resultados de las decisiones dentro del marco institucionalizado afectan constantemente a los que están fuera. Aunque no discutiré esto en el presente contexto, sí diré que es un asunto de enorme importancia para la prosperidad económica de muchos millones de personas, hasta qué punto la coordinación de las decisiones sobre inversiones representa una forma de racionalidad colectiva, y hasta qué punto los mercados de inversiones son una simple lotería gobernada por lo que Keynes llama el «espíritu animal».

En lo que respecta a la experiencia de riesgo, podría decirse mucho más de lo que tengo oportunidad de analizar aquí. Los tres aspectos de la conciencia de riesgo señalados en el perfil de riesgo arriba descrito, sin embargo, son de inmediata relevancia para la discusión desarrollada en este estudio hasta ahora, y lo serán en las secciones subsecuentes. El mismo hecho de que los riesgos —incluyendo en esta visión muchas y variadas formas de actividad— son generalmente aceptados por la población profana como *riesgos*, es uno de los más importantes aspectos de la fractura entre el mundo premoderno y el moderno. Las empresas de alto-riesgo que acometían las culturas tradicionales podían, en ocasiones, darse en el dominio de lo secular, pero era más frecuente que ocurrieran bajo los auspicios de la religión o de la magia. Es indudablemente variable hasta dónde ha estado la gente dispuesta a invertir confianza a prescripciones religiosas o mágicas particulares en concretos dominios de riesgo; pero muy frecuentemente la religión y la magia proporcionaron un modo de cerrar las incertidumbres que conllevaban las empresas peligrosas, transformando de esta forma la experiencia de riesgo en sentimientos de relativa seguridad. Donde el riesgo es reconocido como *riesgo*, esa manera de generar confianza en las acciones peligrosas es inaccesible. En un entorno predominantemente secular existen distintas formas de intentar trasmutar el riesgo en una cuestión de *fortuna* providencial, pero conservan siempre parte de superstición en vez de constituirse en verdaderos soportes psicológicos. La gente que desarrolla ocupaciones que conllevan riesgos que amenazan su integridad física, como los restauradores de campanarios, o en empresas cuyo resultado es estructuralmente indeterminado como es el caso de los deportistas, con mucha frecuencia recurren a amuletos o rituales supersticiosos para «influir» el resultado de lo que hacen; pero podrían muy bien ser despreciados por otros si fueran ejecutadas muy abiertamente.

Podemos unir los dos puntos finales del perfil de riesgo. El conocimiento entre la gente profana de los entornos de riesgo, conduce al conocimiento de los límites de expertos, y forma parte de los problemas de «relaciones públicas» que han de afrontar quienes tratan de sostener la fiabilidad de ese público profano en los sistemas expertos. La fe que sostiene la fiabilidad en los sistemas expertos incluye el bloqueo de la ignorancia de los profanos cuando se enfrentan a las afirmaciones de los expertos. Pero el reconocimiento de las zonas de ignorancia a que se enfrentan los expertos mismos, ya sea como profesionales individuales, ya en términos de áreas generales de conocimiento, podrían debilitar o minar la fe de las personas profanas. Los expertos frecuentemente asumen riesgos «en nombre» de sus clientes profanos encubriendo o falseando la verdadera naturaleza de esos riesgos o, incluso, el hecho mismo de que existan riesgos. Más perjudicial que el descubrimiento por parte de la persona profana de esta clase de ocultación, es la circunstancia en las que son los mismos expertos quienes no son conscientes del verdadero alcance de un conjunto de peligros y de los riesgos asociados a ellos; porque en este caso, lo que es cuestionable, no es sólo los límites o lagunas del conocimiento experto, sino la insuficiencia que compromete la auténtica idea del experto [77].

Riesgo y seguridad ontológica

¿De qué manera interfiere esta serie de riesgos en la fiabilidad de la persona profana, en los sistemas expertos, y los sentimientos de seguridad ontológica? La línea básica para este análisis ha de ser la *inevitabilidad* de vivir con peligros que están *alejados* del control no sólo de las personas, sino también de las grandes organizaciones, incluidos los estados; son riesgos de *alta intensidad*, que *amenazan la vida* de millones de seres humanos y, potencialmente, de toda la humanidad. El hecho de que sean riesgos que nadie *escoge por gusto* en los que, como dice Beck, no existen los «otros» a quienes se pueda culpar, atacar o hacer responsables por ellos, refuerza la noción de *presentimiento* de la que tantos nos hemos percatado como

[77] A. J. Jouhar, coord., *Risk in Society* (Londres: Libbey, 1984); Jack Dowie y Paul Lefrere, *Risk and Choice* (Milton Keynes: Open University Press, 1982).

características de la época presente [78]. Tampoco es sorprendente que algunos de los que mantienen ideas religiosas se inclinen por ver el potencial de un desastre mundial como la expresión de la ira de Dios. Porque las graves consecuencias de los riesgos globales a los que ahora todos nos enfrentamos, son elementos claves del carácter desbocado, al estilo *juggernaut* *, de la modernidad, cuya responsabilidad no recae en personas concretas ni en grupos a los que se pueda exigir «llevar las cosas por buen camino».

¿Cómo podemos constantemente mantener en primer plano de nuestra mente peligros que son tan enormemente amenazadores al tiempo que tan alejados de un posible control individual? La respuesta es que la mayoría de nosotros no podemos. La gente que se preocupa todo el día, todos los días, sobre la posibilidad de una guerra nuclear, como ya he dicho, está expuesta a que se le considere trastornada. Y aunque es cierto que resulta difícil considerar irracional a alguien que está constante y conscientemente ansioso de esta forma, esta visión de la realidad podría llegar a paralizar la vida cotidiana. Incluso una persona que se atreva a introducir la cuestión en una reunión social, se expone a ser considerada histérica o torpe. En la novela de Carolyn See, *Golden Days*, que termina con las secuelas de una guerra nuclear, la protagonista a mitad de una cena, cuenta a otra invitada su miedo a un holocausto nuclear:

> Tenía los ojos muy abiertos, clavados en mí, con terrorífica concentración. «Sí», dijo, «Entiendo perfectamente lo que dice, lo comprendo; pero ¿no cree usted que su temor a una guerra nuclear es una metáfora de todos los *otros* temores que nos asedian?»
> Nunca fui muy aguda, pero a veces respondo bien. «No», dije, y me hubiera gustado gritar a través de aquel resguardado y hermoso salón. «¡Estoy convencida de que los otros miedos, todos los temores de que le he hablado, son una metáfora de mi miedo a la guerra nuclear!»
> Fijó su incrédula mirada en mí, pero nos libró de la dificultad de responder el que en aquel preciso momento fuéramos llamados al comedor a disfrutar de una deliciosa cena [79].

La incredulidad de la invitada a la cena no tiene nada que ver

---

[78] Cf. W. Warren Wagar, *Terminal Visions* (Bloomington: University of Indiana Press, 1982).

* Ver nota a pie de página 58. *[N. del T.]*

[79] Carolyn See, *Golden Days* (Londres: Arrow, 1989), p. 126

con el argumento expresado; sólo ilustra la dificultad de imaginarse que alguien perdiera los papeles sobre una cuestión como ésa y en un escenario como aquél.

La inmensa mayoría de la gente no gasta mucho tiempo, al menos no en forma consciente, preocupándose sobre la guerra nuclear o sobre las grandes amenazas de las que puede ser, o dejar de ser, una metáfora. Indudablemente que la necesidad de resolver cuestiones más prácticas del vivir de cada día es una razón para ello, pero psicológicamente hay muchas otras implicaciones. En un ambiente secular, los riesgos de baja-probabilidad y graves consecuencias tienden a invocar, un sentimiento de *fortuna*, más cercano a la visión premoderna que al cultivado por supersticiones menores. El sentimiento de «destino», independientemente de que sea positiva o negativamente matizado —algo así como una vaga y generalizada sensación de confianza en remotos acontecimientos sobre los que se carece de control alguno—, alivia al individuo del peso de su relación con una situación existencial, que de otro modo podría llegar a convertirse en un trastorno crónico. El destino, la sensación de que las cosas encontrarán su camino de alguna manera, reaparece de esta forma en el núcleo mismo de un mundo que se supone está desarrollando el control racional de sus asuntos. Además, esto seguramente exige un precio en el plano inconsciente puesto que fundamentalmente presupone la represión de la angustia. La sensación de miedo —que es la antítesis de la confianza básica—, probablemente infunde sentimientos inconscientes en relación con las incertidumbres que afronta la humanidad en su conjunto [86].

Los riesgos de baja-probabilidad y graves-consecuencias no desaparecerán del mundo moderno, aunque en un escenario óptimo, sí podrían disminuirse. Así, aunque se diera el caso de que todas las armas nucleares fueran destruidas, de que no se inventara otro armamento de tal poder destructivo, y de que no surgieran perturbaciones catastróficas comparables propias de la naturaleza socializada, seguiría existiendo un perfil de peligro mundial. Porque si se acepta que sería imposible lograr la total erradicación del conocimiento técnico establecido, el armamento nuclear podría ser reconstruido en cualquier momento. Además, cualquier iniciativa tecnológica importante podría distorsionar por completo la orientación global de los

[86] Robert Jay Lifton y Richard Falk, *Indefensible Weapons* (Nueva York: Basic Books, 1982).

asuntos mundiales. El efecto *juggernaut* es inherente a la modernidad por razones que ampliaré en la siguiente sección de este libro.

El fuerte carácter contrafáctico de la mayoría de los riesgos consecuentes, va íntimamente ligado al aturdimiento que tiende a producir un listado de esos riesgos. En el medievo era «real» la invención del infierno y la condena eterna era el irreversible destino del descreído. Sin embargo, las cosas son diferentes con la mayoría de los catastróficos peligros que afrontamos en la actualidad. A mayor peligro —medido, no en términos de probabilidad de suceder sino en términos de amenaza generalizada a la vida humana—, mayor es su contrafacticidad. Los riesgos involucrados son necesariamente «irreales» porque sólo podríamos llegar a tener una clara demostración de ellos si se produjeran, lo que sería demasiado terrible de contemplar. Acontecimientos de relativa pequeña escala, como el bombardeo atómico en Hiroshima y Nagasaki, o los accidentes en la *Three Mile Island* o en *Chernobyl*, nos dan una idea de lo que podría ocurrir. Pero esos acontecimientos, de ninguna manera atañen sobre el necesario carácter contrafáctico de otros acontecimientos más catastróficos, y ésa es la base principal para su «irrealidad» y para los efectos narcotizantes que producen la reiterada enumeración de riesgos. Como subraya Susan Sontag, «Un escenario moderno permanente: el apocalipsis se vislumbra, pero no pasa nada. Y vuelve a surgir... ahora el apocalipsis es un serial de larga duración: no es el "ahora el apocalipsis" *(Apocalypse Now)*, sino el apocalipsis de ahora en adelante» [81].

Reacciones adaptativas

No está claro que exista una diferencia significativa entre las personas profanas y las expertas en lo que se refiere al rango de reacciones de adaptación al perfil de riesgo de la modernidad. Por las razones ya expuestas, los contrafácticos más preocupantes no pueden trasladarse a situaciones de comprobación empírica, y los expertos en los campos de que se trate, frecuentemente están tan divididos entre ellos como pueden estarlo las personas menos informadas en la materia. Las posibles reacciones adaptativas parecen ser cuatro.

---

[81] Susan Sontag, *AIDS and Its Metaphors* (Harmondsworth: Penguin, 1989).

A la primera podría llamársele la *aceptación pragmática* y queda reflejada en el punto de vista expuesto por Lasch, que implica una concentración en lo que él llama «sobrevivir». La cuestión aquí no es tanto el replegarse del mundo exterior como en una participación pragmática, que mantiene su foco de atención en los problemas y tareas relacionadas con el quehacer diario. Esta orientación es denominada por Raymond Williams el «Plan X», «una nueva política de ventaja estratégica», es decir, la creencia de que mucho de lo que sucede en el mundo moderno está fuera del control de cualquiera, por tanto, todo lo que nos es dado planear o esperar consiste en beneficios pasajeros. Según Williams, esta postura es aplicable no sólo a las actitudes de muchas personas profanas, sino también a los principales dominios de la acción estratégica, como la carrera de armamentos [82].

La aceptación pragmática no está libre de costes psicológicos, debido a razones que ya han sido mencionadas. Implica ese cierto aturdimiento que frecuentemente refleja profundas ansiedades subyacentes, que en algunos individuos, emergen a la superficie del plano consciente con cierta regularidad. En el estudio de Dorothy Rowe sobre los efectos en la vida cotidiana de la conciencia de la posibilidad de una guerra nuclear, una reacción frecuente es: «La única respuesta sincera que puedo darle respecto a cómo seguir adelante con la vida, a pesar de esa posibilidad, es que intento no pensar en ello porque sólo el hacerlo me llena de terror. Claro que esto no funciona siempre y algunas veces me vienen a la mente horribles visiones de lo que sucedería si esas armas llegaran a usarse» [83]. La aceptación pragmática es compatible por igual con un sentimiento de subyacente pesimismo o con alimentar la esperanza una convivencia no libre de ambivalencias.

La segunda reacción adaptativa puede plantearse en términos de un *optimismo sostenido*, que resulta esencialmente de la persistencia de actitudes propias de la Ilustración, es decir, una persistente fe en la razón providencial, a pesar de los peligros que puedan amenazar en la actualidad. Este es el punto de vista de aquellos expertos, que sostienen, por ejemplo, que la disuación nuclear ha funcionado hasta ahora, y que por lo tanto, continuará funcionando en un futuro indefinido; o aquellos otros que critican los apocalípticos escenarios

[82] Raymond Williams, *Towards 2000* (Londres: Chatto, 1983).
[83] Dorothy Rowe, *Living with the Bomb* (Londres: Routledge, 1985).

ecológicos en favor de una postura que sostiene que pueden encontrarse soluciones sociales y tecnológicas para los principales problemas mundiales [84]. Para las personas profanas éste es un punto de vista que continúa manteniendo mucha de su resonancia, además de un fuerte atractivo emocional por estar fundamentado, como lo está, en la convicción de que el pensamiento racional, de amarras, y, en particular la ciencia, ofrecen garantías de seguridad a largo plazo que ninguna otra orientación puede igualar. Sin embargo, ciertos tipos de ideales religiosos también tienen cierta afinidad electiva con ese optimismo sostenido.

Un opuesto conjunto de actitudes es el que encierra el *pesimismo cínico*. A diferencia de la aceptación pragmática, éste supone la participación directa en las ansiedades provocadas por los peligros de graves consecuencias. Cinismo no es indiferencia. Tampoco está necesariamente cargado de fatalismo, aunque difícilmente pudiera compatibilizarse con un optimismo romo. El cinismo es una manera de atemperar el impacto emocional de las ansiedades, bien sea a través de una respuesta humorística, o una de hastío por el mundo en que vivimos. Se presta él mismo a la parodia, como en la película *Dr. Strangelove*, y muchas formas de «humor negro»; pero también a una celebración anacrónica de las delicias del aquí-y-ahora, que se regodea en una despectiva burla de los enfoques orientados al futuro característicos de la modernidad. En alguna de sus modalidades, el cinismo puede desligarse del pesimismo y coexistir con una especie de desesperanza desolada. Pero también el pesimismo es separable del cinismo, si se define como la convicción de que cualquier cosa que hagamos siempre saldrá mal [85]. No obstante, al contrario de lo que sucede en la asociación del optimismo con los ideales de la Ilustración, aquí resulta difícil dar un contenido al pesimismo, salvo la nostalgia por aquellas formas de vida que están desapareciendo, o una actitud negativa ante el devenir de los acontecimientos. El pesimismo no es una fórmula de acción, y en su forma extrema sólo conduce a una paralizante depresión; sin embargo, unido al cinismo proporciona una visión con implicaciones prácticas, puesto que el cinismo lima las asperezas del pesimismo dada su neutralizadora naturaleza emocional, y su potencial de humor.

---

[84] Véase, por ejemplo, J. L. Simon y H. Kahn, *The Resourceful Earth* (Oxford: Blackwell, 1984).

[85] Véase Bailey, *Pessimism*.

Finalmente, podemos distinguir lo que denominaré el *compromiso radical*, con lo que quiero significar la actitud de contestación práctica contra lo que se perciben como fuentes de peligro. Aquellos que toman una postura de compromiso radical suelen decir, aunque estemos acosados por muy importantes problemas, podemos y debemos movilizarnos, bien sea para reducir su impacto, o para trascenderlo. Esta es una postura optimista, pero que a su vez va estrechamente ligada a la acción contestaria en lugar de a la fe en el análisis y la discusión racional. Su principal vehículo es el movimiento social.

Una fenomenología de la modernidad

La literatura sociológica ha estado dominada por dos imágenes de a lo que se asemeja vivir dentro del mundo de la modernidad, si bien ninguna de las dos parece ser suficiente. Una, es la de Weber, para quien los vínculos de la racionalidad se van apretando más y más hasta encerrarnos en la monótona jaula de la rutina burocrática. De los tres principales fundadores de la sociología moderna, Weber fue quien vislumbró con mayor claridad la significación del conocimiento en el desarrollo social moderno, y utilizó esta visión para esbozar una fenomenología de la modernidad. Según él, la experiencia cotidiana retiene su color y espontaneidad, pero sólo en el perímetro de la dura jaula de hierro de la racionalidad burocrática. La imagen resulta poderosa y qué duda cabe ha caracterizado fuertemente tanto la literatura de ficción del siglo XX así como la discusión más directamente sociológica. Muchos contextos institucionales modernos están marcados por la inamovilidad burocrática; pero ésta está lejos de penetrarlo todo e, incluso, en el mismo núcleo de su aplicación, es decir, en las organizaciones a gran escala, esta caracterización de Weber resulta inadecuada. Porque, en vez de inclinarse hacia la rigidez, las organizaciones producen áreas de autonomía y espontaneidad que de hecho, resultan más difíciles de obtener en grupos reducidos. Esta contrainterpretación se la debemos a Durkheim y a los subsecuentes estudios empíricos sobre organizaciones. El clima cerrado de opinión que se da dentro de algunos grupos pequeños, y las formas de sanción directas disponibles para sus miembros, delimitan el horizonte de acción mucho más estrecha y firmemente que en los escenarios de las grandes organizaciones.

La segunda imagen es la que proporciona Marx —y muchos otros,

llámense o no marxistas—, una descripción de acuerdo con la cual, la modernidad aparece como un monstruo. Marx, quizás más nítidamente que cualquiera de sus contemporáneos, percibió lo destructor e irrevisible que sería el impacto de la modernidad. Pero al mismo tiempo, hay que resaltar que para Marx la modernidad fue lo que Habermas ha llamado correctamente «un proyecto inconcluso». El monstruo puede ser domesticado puesto que todo lo que ha sido creado por los seres humanos puede someterse a su control. Sencillamente, el capitalismo es una manera irracional de conducir el mundo moderno porque supedita la satisfacción de las necesidades humanas a los caprichos del mercado.

Sugiero que deberíamos sustituir esas imágenes de la modernidad por las de *juggernaut* —la imagen de una desbocada máquina de enorme poderío a la que, colectivamente como seres humanos, podemos manejar hasta cierto punto, pero que también amenaza con escapar de control, con lo que nos haría añicos. El juggernaut aplasta a aquellos que se le resisten, y si a veces da la impresión de mantener un firme equilibrio, hay momentos en los que vira erráticamente en direcciones imprevisibles. El camino, no es, en modo alguno, totalmente desagradable o sin recompensas; frecuentemente incluso puede resultar emocionante y cargado de esperanzadoras expectativas. Pero, mientras que las instituciones de la modernidad permanezcan, no podremos controlar por completo ni el camino que toma, ni el ritmo que lleva ese viaje; y a su vez, nunca podremos sentirnos completamente seguros, porque el terreno a través del que corre está repleto de riesgos que entrañan graves consecuencias. Los sentimientos de seguridad ontológica han de coexistir ambivalentemente con los de ansiedad existencial.

El *juggernaut* de la modernidad no es de una sola pieza, y es aquí donde falla la imagen, como falla el hablar de un solo camino en su trayecto. No es una locomotora hecha de maquinaria integrada, sino una en la que se dan grandes tensiones, contradicciones y el tira-y-afloja de diferentes influencias. Cualquier intento de capturar la experiencia de la modernidad debe comenzar con esta visión, que en última instancia, deriva de la dialéctica del tiempo y el espacio que se expresa en la constitución del espacio-tiempo en las instituciones modernas. Esbozaré una fenomenología de la modernidad en términos de cuatro marcos de experiencia dialécticamente relacionados, en los que cada uno de ellos conecta de manera integral con la discusión que precede en este trabajo:

Desplazamiento y reanclaje: la intersección de la familiaridad con la extrañeza.

Intimidad e impersonalidad: la intersección de la confianza personal con los lazos impersonales.

Habilidad experta y reapropiación: la intersección de los sistemas abstractos con el conocimiento cotidiano.

Privacidad y compromiso: la intersección de la aceptación pragmática con el activismo.

La modernidad «des-coloca», en el sentido ya analizado en el que el lugar se hace fantasmagórico. Pero esto es más una experiencia de doble filo o ambivalente que una simple pérdida de comunidad. Sólo podremos verlo con claridad si recordamos los contrastes entre lo premoderno y lo moderno, que quedaron descritos más arriba. Lo que sucede no es simplemente que las influencias localizadas reviertan en las más impersonalizadas relaciones de los sistemas abstractos. En lugar de ello, el mismo tejido de la experiencia espacial se altera al unir lo próximo con lo distante, en maneras de las que existen pocos paralelismos en épocas anteriores. Existe una compleja relación entre la familiaridad y la extrañeza. Muchos aspectos de la vida en los contextos locales, continúan manteniendo una familiaridad arraigada en las rutinas cotidianas que siguen las personas, que mitiga esa relación. Pero el sentido de la familiaridad es uno que está frecuentemente mediado por el distanciamiento espacio-temporal. No deriva de las particularidades de un lugar localizado. Y esta experiencia, en cuanto se filtra en el conocimiento general, es al mismo tiempo turbadora y reconfortante. La tranquilidad de lo familiar, tan importante para el sentido de seguridad ontológica, queda emparejada al reconocimiento de que lo que es confortable y cercano, es, de hecho, la expresión de acontecimientos lejanos «puestos en» el entorno local, pero sin integrarse en el desarrollo orgánico de este último. El centro comercial local es un ambiente en el que se cultiva la naturalidad y la seguridad por medio del diseño y la planificación cuidadosa de los lugares públicos. No obstante, cualquiera que vaya de compras en ellos, sabe que la mayoría de las tiendas pertenecen a cadenas comerciales que pueden encontrarse en cualquier ciudad y que desde luego existen innumerables galerías comerciales de diseño similar por todas partes.

Un rasgo de dislocación es nuestra inserción dentro de los escenarios de la globalización de la cultura y la información, lo que

significa que la familiaridad y el lugar están conectados mucho menos consistentemente que hasta ahora. Este resulta ser menos un fenómeno de extrañamiento de lo local, que uno de integración dentro de las «comunidades» globalizadas que comparten dicha experiencia. Las fronteras de encubrimiento y descubrimiento se alteran puesto que muchas antiguas y muy distintas actividades quedan yuxtapuestas en unitarios dominios públicos. El periódico y la secuencia de los programas de televisión durante todo el día son los más evidentes ejemplos de este fenómeno, pero es algo genérico en la organización espacio-temporal que hace la modernidad. Todos nos familiarizamos con los acontecimientos, acciones y con la apariencia visible de escenarios físicos que están a miles de kilómetros de distancia de nuestro lugar de residencia. Indudablemente la llegada de los medios de comunicación electrónicos ha acentuado esos aspectos de descolocación puesto que extienden su presencia instantáneamente y a gran distancia. Joshua Meyrowitz hace notar que una persona que habla por teléfono con otra, quizás en el otro lado del mundo, está más firmemente enlazada con esa persona alejada que con otra en la misma habitación, que puede estar preguntando «¿Quién es?» «¿Qué dice?» o cosas por el estilo.

La contrapartida del dislocamiento es el reanclaje. Los mecanismos de desanclaje remueven las relaciones sociales y el intercambio de información de los contextos espacio-temporales específicos, pero a la par proporcionan nuevas oportunidades para su reinserción. Esta es otra de las razones por las qué es un error ver al mundo moderno como si fuera uno en que enormes e impersonales sistemas fueran devorando progresivamente la mayor parte de nuestra vida personal. El proceso paralelo que lleva a la destrucción de los barrios de las viejas ciudades remplazándolos por manzanas de edificios para oficinas y rascacielos, permite frecuentemente el ennoblecimiento de otras áreas y la re-creación de la comunidad. Es equivocado presentar el cuadro de las altas, impersonales colmenas que se erigen en el centro de las ciudades como el epítome del paisaje de la modernidad, porque la re-creación de lugares relativamente pequeños y sencillos es igualmente característica de la modernidad. Los mismos medios de transporte que ayudan a la disolución de la conexión entre lugar y parentesco, proporcionan la posibilidad de reanclaje al facilitar la visita a parientes «cercanos» que viven lejos.

Similares comentarios podrían hacerse sobre la intersección de la intimidad y la impersonalidad en los contextos modernos de acción.

Simplemente no es cierto que en las condiciones de modernidad vivamos crecientemente en un «mundo de extraños». No se requiere de nosotros que intercambiemos más y más la intimidad por la impersonalidad, en los contactos que hacemos rutinariamente con otros en el transcurso de nuestra vida cotidiana. En ello va algo mucho más complejo y sutil. Los contactos cotidianos con otros en los escenarios premodernos, estaban basados en la familiaridad que surgía en parte por la misma naturaleza del lugar. Pero rara vez facilitaban los contactos familiares con otros el grado de intimidad que hoy asociamos a las relaciones personales y sexuales. La «transformación de la intimidad» de la que he hablado, es contingente del mismo distanciamiento que han portado los mecanismos de desanclaje combinados con la alteración del entorno de confianza que presuponen. Algunos modos evidentes en los que interactúan la intimidad y los sistemas abstractos. El dinero, por ejemplo, puede ser utilizado para contratar los servicios de un/a psicólogo/a que nos guíe en la exploración del universo interno de lo íntimo y personal.

Una persona anda por las calles de la ciudad y se encuentra, quizás con miles de personas en el transcurso del día, gente que no ha visto jamás, «extraños» en el sentido moderno de la palabra. O quizás pasea ociosamente por calles menos transitadas, escudriñando a los transeúntes y la diversidad de productos en venta que se exhiben en los escaparates: el *flâneur* de Baudelaire. ¿Quién puede negar que éstas experiencias son parte integral de la modernidad? Sin embargo, el mundo «ahí fuera», el mundo que se difumina en un indefinido espacio-tiempo desde la familiaridad del hogar y el barrio local, no es esencialmente un mundo impersonal. Al contrario, las relaciones íntimas pueden mantenerse en la distancia (un contacto regular y constante puede mantenerse con otras personas prácticamente en cualquier lugar de la superficie terrestre —y también algunas por encima o debajo de ésta), y continuamente se están forjando lazos personales con otros que antes desconocíamos. Vivimos en un mundo *habitado*, no meramente en uno de anónimos e inexpresivos rostros, y la interpolación de los sistemas abstractos en nuestras actividades, es esencial para que esto se produzca.

En las relaciones de intimidad de tipo moderno, la confianza es siempre ambivalente y la posibilidad de separación está siempre presente. Los lazos personales pueden romperse y los lazos de intimidad pueden ser devueltos a la esfera de contactos impersonales: cuando termina una relación amorosa, el íntimo repentinamente se con-

vierte de nuevo en extraño. El requisito de «sincerarse con el otro» que ahora se exige en las relaciones personales de confianza, presupone el requerimiento de no esconder nada al otro, y en ello se mezcla la tranquilidad con una profunda ansiedad. La confianza personal exige un nivel de auto-comprensión y auto-expresión que se convierte en fuente de tensión psicológica; porque la auto-revelación mutua se combina con la necesidad de reciprocidad y apoyo, pero, a veces, éstas son incompatibles. Así, el tormento y la frustración quedan entretejidos con la necesidad de confiar en el otro como dador de cuidado y apoyo.

Descualificación y recualificación en la vida cotidiana

El conocimiento experto forma parte de la intimidad en las condiciones de modernidad, como queda demostrado no sólo por la enorme variedad de formas distintas de psicoterapia y asesoramientos de que se dispone sino también por la pluralidad de libros, artículos y programas televisivos que suministran información técnica sobre la cuestión de las «relaciones». ¿Significa esto que, como dice Habermas, los sistemas abstractos «colonizan» un preexistente vida-mundial, supeditando las relaciones personales a la experiencia técnica? No. Existen dos razones que lo demuestran. Una es que las instituciones modernas simplemente no se implantan dentro de un «mundo de la vida», cuyos residuos permanecen básicamente idénticos. Los cambios en la naturaleza de la vida cotidiana también afectan a los mecanismos de desanclaje en dialéctica de intercambio. La segunda razón es que la experiencia del conocimiento técnico está siendo continuamente reapropiada por los agentes profanos, como parte de su trato rutinario con los sistemas abstractos. Nadie puede hacerse experto del todo, en el sentido de apropiarse, de todo el conocimiento experto o de las requeridas credenciales formales; más que en unas pocas pequeñas parcelas de los inmensamente complicados sistemas de conocimiento que existen hoy en día. Sin embargo, nadie puede interactuar con los sistemas abstractos sin dominar algunos de los rudimentos de los principios en los que están basados.

Frecuentemente los sociólogos suponen que, en contraste con la época premoderna, donde muchas cosas eran consideradas misterios, hoy vivimos en un mundo del que el misterio ha retrocedido y en el que la manera «en que funciona el mundo», en principio, puede

ser conocida exhaustivamente. Pero esto no es cierto ni para la persona experta ni para la profana, si las consideramos desde el punto de vista de sus experiencias como individuos. Para todos los que vivimos en el mundo moderno, las cosas resultan particularmente *opacas*, en una manera desconocida hasta ahora. En los entornos premodernos el «conocimiento local» —por adaptar aquí una frase de Clifford Geertz [86]— que poseían las personas, era rico, variado y adaptado a los requerimientos de la vida en ese entorno local. Pero ¿cuántos de nosotros sabemos hoy algo sobre el funcionamiento del suministro de energía eléctrica cuando encendemos una luz?, e incluso, en un sentido técnico, de lo que es en realidad la electricidad.

No obstante, y aun cuando el «conocimiento local» no puede ser del mismo orden que fue en otros tiempos, la criba de conocimiento y habilidad para el vivir de cada día, tampoco es un proceso unívoco. Como tampoco son las personas en los contextos modernos menos conocedoras de su entorno local de lo que fueron sus iguales en culturas premodernas. La vida social moderna es un asunto complejo en el que se llevan a cabo muchos procesos de «permeabilidad» en los cuales el conocimiento técnico, de una u otra manera, es reapropiado por las personas profanas que lo aplican rutinariamente en el transcurso de sus actividades cotidianas. Como dije antes, la interacción entre conocimiento experto y reapropiación está fuertemente influenciada, entre otras cosas, por las experiencias en los puntos de acceso. Los factores económicos pueden decidir que una persona aprenda a arreglar el motor de su coche, cambie la instalación eléctrica de su vivienda, o arregle el techo de la misma; pero igual sucede con los niveles de confianza que una persona deposita en los sistemas expertos particulares y en los conocidos expertos que en ellos están involucrados. Los procesos de reapropiación están relacionados con todos los aspectos de la vida social, como por ejemplo, los tratamientos médicos, la crianza de los niños, o el placer sexual.

Para la persona corriente todo esto no se suma a sentimientos de haber asegurado el control de las circunstancias de la vida diaria. La modernidad expande los campos de seguridad y satisfacción personal en lo que respecta a grandes esferas de la vida cotidiana. Pero la persona profana —y *todos* somos personas profanas en lo concerniente a la enorme mayoría de los sistemas expertos— ha de subirse

[86] Clifford Geertz, *Local Knowledge* (Nueva York: Basic Books, 1983).

al carro de *juggernaut*. La falta de control sobre algunas circunstancias de nuestra vida, que muchos de nosotros sentimos, es real.

Es sobre este telón de fondo que deberíamos entender los modelos de privacidad y compromiso. El sentido de «supervivencia», tal como lo utiliza Lasch, ha de estar siempre en nuestros pensamientos, en un mundo en el que, por un futuro indefinido, la supervivencia es una cuestión objetiva e inevitable. En el plano inconsciente, incluso y quizás muy especialmente entre quienes mantienen una actitud pragmática hacia los riesgos de graves consecuencias, probablemente la relación con la supervivencia existe en forma de temor existencial. Porque la confianza básica en la continuidad del mundo debe estar anclada en la simple convicción de que ese mundo continuará existiendo, y eso es algo de lo que no podemos estar totalmente seguros. Saul Bellow comenta en su novela *Herzog*: «La revolución de terror nuclear nos lleva de nuevo a la dimensión metafísica. Toda actividad práctica ha alcanzado su cima: ahora podemos perderlo todo, la civilización, la historia, la naturaleza. Ahora cabe recordar la pregunta del señor Kierkegaard...» [87]. La pregunta del señor Kierkegaard es ¿cómo evitar el miedo a la no-existencia, considerándolo no sólo como muerte individual sino como vacío existencial? La posibilidad de una catástrofe global, sea por medio de una guerra nuclear u otros medios, nos previene de tranquilizarnos con la hipótesis de que inevitablemente la vida de las especies supera a la de los individuos.

Qué remota sea esa posibilidad, literalmente nadie lo sabe. Mientras haya disuación existe la posibilidad de guerra, porque la noción de disuación sólo tiene sentido si, en principio, las partes involucradas están preparadas a utilizar el armamento que almacenan. Una vez más, nadie, no importa lo experto que sea en la logística de armamento y organización militar, o en política mundial, puede decir si la disuación «funciona», porque lo más que se puede decir es que hasta ahora no ha habido guerra. El conocimiento de esas incertidumbres intrínsecas no escapa a la población profana, por muy vago que pueda ser ese conocimiento.

Las profundas ansiedades que tales circunstancias originan en casi todos, encuentran un cierto equilibrio psicológico en el que proporciona el sentimiento de que «no hay nada que yo pueda hacer individualmente», y que, en cualquier caso, el riesgo debe ser muy re-

[87] Saul Bellow, *Herzog* (Harmondsworth: Penguin, 1964), p. 323.

ducido. Las-cosas-siguen-igual, como ya he dicho antes, es un elemento fundamental para el establecimiento de la confianza y la seguridad ontológica, y esto se aplica indudablemente, no sólo a los riesgos de graves consecuencias sino a otras áreas de las relaciones de confianza.

No obstante, es evidente que hasta los riesgos de graves consecuencias no son sólo remotas contingencias, que podemos ignorar en la vida cotidiana, no obstante su probable coste psicológico. Algunos de estos riesgos, y muchos otros que son potencialmente amenazantes para la vida de las personas, o que puedan afectarlas de alguna manera significativa, irrumpen dentro del núcleo de las actividades cotidianas. Esto es cierto, por ejemplo, en lo que respecta a cualquier daño contaminante que afecte la salud de adultos y niños, y de cualquier cosa que produzca toxicidad en los alimentos o altere sus propiedades nutritivas. Es también cierto respecto a una multitud de cambios tecnológicos que influyen en los azares de la vida, como las tecnologías reproductivas. La mezcla de riesgo y oportunidad es tan compleja en tantas de las circunstancias implicadas, que es extremadamente difícil que la gente sepa cuánta confianza puede depositar en sistemas o particulares prescripciones, y hasta cuándo suspenderla. ¿Cómo puede uno arreglárselas para comer «sanamente», por ejemplo, cuando de tantas clases de alimentos se ha dicho que tienen cualidades tóxicas de una u otra especie, y cuando lo que es considerado «bueno» por los expertos en nutrición varía según los cambios en el estado del conocimiento científico?

Confianza y riego, oportunidad y peligro —esos rasgos polares y paradójicos de la modernidad— permean todos los aspectos de la vida cotidiana, reflejando, una vez más, la extraordinaria interpolación de lo local y lo global. Se puede mantener una aceptación pragmática de la mayoría de los sistemas abstractos con que tropieza la vida de las gentes, pero tal actitud, por su misma naturaleza, no puede sostenerse todo el tiempo respecto a todas las áreas de actividad, porque la información experta que nos va llegando llega frecuentemente fragmentada o es inconsistente *, como el conocimien-

* Consideremos uno, entre una casi infinita variedad de ejemplos: el caso del ciclamato, un dulcificante artificial, y las autoridades de los Estados Unidos. El ciclamato era ampliamente utilizado en los EE.UU. hasta 1970, y la FDA (*Food and Drug Administration*) lo tenía clasificado como «generalmente reconocido como seguro». Pero la postura de la FDA cambió cuando se dieron a conocer los resultados de una investigación científica que concluyó que las ratas a las que se las había dado

to reciclado que colegas, amigos e íntimos se pasan de unos a otros. Las opiniones se forjan y las decisiones se toman en un plano personal. La privacidad, el evitar el compromiso contestatario —que puede estar igualmente sustentado por actitudes de optimismo básico, pesimismo, o por la aceptación pragmática—, puede servir en muchos aspectos, al propósito de «sobrevivir» cotidianamente. Pero probablemente se intercalará con fases de compromiso activo, incluso por parte de aquellos más propensos a las actitudes de indiferencia o cinismo. Porque, insistamos, en lo que respecta al equilibrio entre seguridad y peligro que ha introducido en nuestras vidas la modernidad, han dejado de existir los «otros», ya que nadie puede quedar totalmente al margen. En muchas circunstancias, las condiciones de la modernidad provocan el activismo en vez del privatismo debido a la inherente índole reflexiva de la modernidad y, porque existen muchas oportunidades para la organización colectiva en los sistemas poliárquicos de los modernos estados nacionales.

Objeciones a la postmodernidad

Al llegar a este punto, permítaseme retomar brevemente ciertas cuestiones examinadas al comienzo del libro, al mismo tiempo anticipar las secciones que lo cierran. He intentado desarrollar una interpretación de la época actual alternativa de las visiones corrientes que se mantienen respecto al surgimiento de la modernidad. Tal como suelen entenderse, las concepciones de la postmodernidad —que generalmente tienen su origen en el pensamiento postestructuralista— constan de cierto número de aspectos distintivos. En el cuadro 2 que sigue a continuación, comparo esa concepción de la postmodernidad (PM), con mi posición alternativa que denomino modernidad radicalizada (MR).

---

altas dosis de la sustancia, resultaron propensas a ciertos tipos de cáncer. Esta conclusión condujo a la prohibición del uso del ciclamato en toda clase de alimentos. Sin embargo, cuando más y más gente comenzó a beber refrescos bajos en calorías, en los años de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, los fabricantes ejercieron presiones contra la FDA para que cambiara su postura. En 1984, un comité de la FDA decidió que, después de todo, el ciclamato no era carcinógeno. Un año más tarde intervino la Academia Nacional de Ciencias y declaró que el ciclamato es perjudicial si se toma con la sacarina, aunque probabemente era inofensivo si se utilizaba solo como dulcificante. Ver James Bellini, *High Tech Holocaust* (Londres: *Tarrant*, 1986).

CUADRO 2.—*Comparación de las concepciones de la «Postmodernidad» (PM) y la «Modernidad Radicalizada» (MR).*

PM	MR
1. Entiende las actuales transiciones en términos epistemológicos o como la disolución de la epistemología.	1. Identifica los desarrollos institucionales que producen la sensación de fragmentación y dispersión.
2. Se centra en las tendencias centrífugas de las transformaciones actuales y su carácter dislocante.	2. Ve la culminación de la modernidad como un conjunto de circunstancias en las que la dispersión va dialécticamente conectada con las profundas tendencias hacia la integración global.
3. Percibe al «yo» disuelto o desmembrado por la fragmentación de la experiencia.	3. Ve al «yo» como algo más que el punto de fuerzas interseccionales. La modernidad hace posible activos procesos de reflexión y autoidentidad.
4. Discute la contextualización de las pretensiones a la verdad, o las ve como «históricas».	4. Afirma que los rasgos universales de pretensiones a la verdad nos han sido impuestos en forma irresistible dada la supremacía de problemas de índole global. La reflexividad de la modernidad no imposibilita el conocimiento sistematizado sobre esos desarrollos.
5. Teoriza la impotencia que sienten los individuos frente a las tendencias globalizadoras.	5. Analiza la dialéctica de pérdidas y adquisición de poder en términos tanto de experiencia como de acción.
6. Ve el «vaciamiento» de la vida cotidiana como resultado de la intrusión de los sistemas abstractos.	6. Ve la vida cotidiana como un complejo activo de reacciones a los sistemas abstractos, que implican tanto la reapropiación como la pérdida.
7. Considera que el compromiso político coordinado queda imposibilitado por la supremacía de la contextualidad y la dispersión.	7. Considera el compromiso político coordinado tanto posible como necesario; en el ámbito local como en el global.
8. Define la postmodernidad como el final de la epistemología, del individuo y de la ética.	8. Define la postmodernidad como posibles transformaciones que van «más allá» de las instituciones de la modernidad.

SECCION V

Cabalgando en el *juggernaut*

¿Hasta dónde podemos nosotros —donde aquí «nosotros» significa la humanidad— poner las riendas al *juggernaut*, o al menos dirigirlo de tal manera que minimicemos los peligros y maximicemos las oportunidades que nos ofrece la modernidad? ¿Por qué, en cualquier caso, vivimos actualmente en un mundo desbocado, tan diferente del vaticinado por los pensadores de la Ilustración? ¿Por qué la generalización de la «dulce razón» no ha producido un mundo sujeto a nuestra predicción y control?

Varios factores sugieren las respuestas a esas preguntas, pero ninguno de ellos tiene nada que ver con la idea de que hemos dejado de poseer métodos viables para sustentar las pretensiones de conocimiento en el sentido que lo expresan Lyotard y otros. El primero de esos factores puede ser llamado *defectos de diseño*. La modernidad es inseparable de los sistemas abstractos que proporcionan el desanclaje de las relaciones sociales a través del espacio y del tiempo, y que abarcan tanto la naturaleza socializada y el universo social. ¿Es que quizás muchos de esos sistemas adolecen de defectos de diseño, que llevan a que esos mismos sistemas no funcionen bien y

nos colocan muy lejos de los caminos de desarrollo proyectados? Hemos llegado a un punto donde sencillamente podemos aplicar la noción de defectos de diseño tanto a los sistemas sociales, como a los sistemas naturales, puesto que los primeros han sido establecidos como «metas» definitivas. Cualquier organización puede en principio, ser valorada en términos de lo eficientemente que alcanzan ciertas metas y proporcionan ciertos servicios. Cualquier aspecto de la naturaleza socializada puede ser, en principio, valorado según satisface las necesidades humanas particulares, y que no produzca resultados no queridos. En ambos contextos los defectos de diseño son indudablemente muy comunes. En los sistemas que dependen de la naturaleza socializada, no parece haber, en principio, razón alguna para que los defectos de diseño no sean erradicados. La situación respecto a los sistemas sociales es más complicada y difícil, como veremos más adelante.

El segundo factor es lo que llamaríamos *fallos de operador*. Cualquier sistema abstracto, no importa lo bien diseñado que esté, puede fallar en su funcionamiento previsto por los errores cometidos por aquellos que actúan. Al contrario de lo que sucede con los defectos de diseño, los fallos de operador no parecen susceptibles de erradicación. Un buen diseño puede hacer que las posibilidades de fallos del operador sean muy bajas, como también lo puede lograr el entrenamiento y la disciplina rigurosa; pero, en tanto que estén implicados seres humanos, el riesgo subsistirá. En el caso del incidente de Chernobyl, la raíz de la causa del desastre fue debida a un error cometido en la operación de cierre de los sistemas de emergencia. El cálculo matemático del riesgo, como en el caso de riesgo de mortandad humana subsiguiente a los métodos competitivos de obtención de poder, puede extenderse al funcionamiento de los sistemas físicos. Pero el elemento de fallo de operador no puede incorporarse efectivamente a esos cálculos.

Sin embargo, ni los defectos de diseño ni los fallos de operador son los elementos más importantes que originan el carácter errático de la modernidad. Hemos mencionado ya sucintamente las dos influencias más importantes: las *consecuencias no previstas*, y, la *reflexividad o circularidad del conocimiento social*. Los defectos de diseño y los fallos de operación encajan claramente en la categoría de *consecuencias imprevistas*, pero la categoría incluye mucho más. No importa lo bien que se diseñe un sistema y lo eficiente que sean sus operadores, que nunca pueden predecirse enteramente las consecuen-

cias de su introducción y funcionamiento en el contexto de la operación de otros sistemas, y de la actividad humana en general; una de las razones de esta imposibilidad, radica en la complejidad de los sistemas y acciones que configuran la sociedad mundial. Pero incluso si fuera concebible —que en la práctica no lo es— que ese mundo (la acción humana y el entorno físico) pudiera convertirse en un sistema sencillo, aún persistirían las consecuencias imprevistas.

La razón de esa persistencia está en la circularidad del conocimiento social que afecta, en primer lugar al mundo de lo social en vez del mundo natural. En las condiciones de modernidad, el mundo social nunca puede conformar un entorno estable debido a la incorporación de nuevo conocimiento sobre su carácter y su funcionamiento. El nuevo conocimiento (conceptos, teorías, descubrimientos), no sólo ofrece un mundo social más transparente, sino que altera su misma naturaleza lanzándolo en nuevas direcciones. El impacto de este fenómeno es esencial para la condición del *juggernaut* como característica de la modernidad, y, afecta tanto a la naturaleza socializada como a las instituciones sociales. Porque aunque el conocimiento sobre el mundo natural no afecte al mundo en forma directa, la circularidad del conocimiento social incorpora elementos de la naturaleza a través componentes tecnológicos que están presentes en los sistemas abstractos.

Por estas razones no podemos abarcar la «historia» ni doblegarla a nuestros propósitos colectivos. Incluso aunque la produzcamos y reproduzcamos con nuestras acciones, no podemos controlar la vida social por completo. Más aún, los factores que he mencionado antes, presuponen una homogeneidad de intereses y propósitos, algo que ciertamente no se puede dar por sentado en lo que se refiere a la humanidad en su conjunto. Las otras dos influencias a que me he referido antes, el poder diferencial y el papel desempeñado por los valores, son también importantes. En algunos sentidos el mundo es «uno», pero en otros sentidos, es uno radicalmente desgarrado por las injusticias del poder. Y uno de los rasgos más característicos de la modernidad es el descubrimiento de que el desarrollo del conocimiento empírico no capacita para decidir entre diferentes posiciones sobre los valores.

Realismo utópico

Pero nada de esto significa que debamos, o podamos, desistir en nuestro intento de dirigir el *juggernaut*. La disminución de los riesgos de graves consecuencias transciende todos los valores y todas las divisiones excluyentes del poder. La «historia» no está de nuestra parte, no posee teleología y no nos proporciona garantías. Pero un elemento esencial de la índole reflexiva de la modernidad, la fuerte naturaleza contrafáctica del pensamiento dirigido-al-futuro, posee implicaciones positivas y negativas, porque a través de él, podemos vislumbrar futuras alternativas cuya sola propagación podría ayudar a que se realizasen. Lo que necesitamos para ello es la creación de modelos de *realismo utópico*.

Parecería una simple contradicción de términos, pero no lo es, como podemos comprobar comparando esta posición con la de Marx. En la versión de la teoría crítica de Marx —una teoría que conecta la interpretación con la práctica— la historia posee una dirección de conjunto que converge sobre un agente revolucionario, el proletariado, que es la «clase universal». Llevando consigo los restos acumulados de la opresión histórica, el proletariado, al hacer la revolución, actúa en nombre de toda la humanidad. Pero como ya hemos señalado, la historia no posee teleología, y no existen en ella agentes privilegiados para el proceso de transformación dirigido a la realización de los valores. Marx retuvo más de un eco de la dialéctica amo-y-esclavo, un enfoque que resulta atractivo porque sugiere que los desposeídos son los verdaderos portadores de los intereses de la humanidad en su conjunto. Pero a pesar del atractivo que esta noción ejerce sobre todos aquellos que luchan por la emancipación de los oprimidos, debemos enfrentarnos a ella, porque los intereses de los oprimidos no están cortados de una sola pieza, y frecuentemente chocan entre sí, mientras que los beneficiosos cambios sociales exigen la utilización del poder diferencial que poseen únicamente los privilegiados. Además, muchos cambios beneficiosos se dan de manera inintencionada.

No obstante, debemos conservar el principio marxista que sostiene que los caminos para el deseado cambio social tendrán poco impacto práctico si no están conectados a las posibilidades inmanentes institucionales. Este principio causó el que Marx se distanciara tan tajantemente de la utopía, pero esas posibilidades inmanentes están influenciadas por el carácter contrafáctico de la modernidad.

y, por tanto, resulta innecesaria la estricta división entre el pensamiento «realista» y el pensamiento utópico. Debemos equilibrar los ideales utópicos con el realismo de una manera mucho más rigurosa que la que era necesaria en tiempo de Marx. Esto se demuestra fácilmente en lo que respecta a los riesgos de graves consecuencias. El pensamiento utópico resulta inútil, y, posiblemente sumamente peligroso, si es aplicado, pongamos por caso, a la política de disuasión. Las convicciones morales perseguidas sin referencia a las implicaciones estratégicas de la acción, pueden proporcionar el confort psicológico que conlleva la sensación de validez que puede conferir el compromiso radical: pero también pueden conducir a resultados perversos si no va atemperada por la consciencia de que, en relación a los riesgos de graves consecuencias, la minimización del peligro ha de ser la meta primordial.

Hoy, al final del siglo veinte ¿qué parecería una teoría crítica sin garantías? Porque hoy esa teoría ha de ser *sociológicamente sensible*, y estar alerta a las inmanentes transformaciones institucionales que están abriéndose constantemente hacia el futuro de la modernidad; debe ser *táctica* políticamente, para ser exactos, táctica geopolíticamente, en el sentido de que ha de reconocer que los compromisos morales y la «buena fe» pueden ser potencialmente peligrosos en un mundo de riesgos de graves consecuencias; debe crear *modelos para una sociedad buena*, modelos que no pueden quedar limitados a la esfera del estado nacional, ni solamente a una de las dimensiones de la modernidad; y, finalmente, debe reconocer que las *políticas emancipatorias* tienen que ir unidas a las *políticas de vida*, o a las políticas de *autorrealización*. Lo que quiero decir con políticas emancipatorias son los compromisos radicales dirigidos a la liberación de desigualdades o la servidumbre. Si de una vez por todas vemos que la historia no obedece a la dialéctica de amo-y-esclavo, o que ésta sólo lo hace en ciertos contextos y circunstancias, podremos reconocer que las políticas emancipatorias no pueden ser el único lado de la cuestión.

Las políticas de vida se refieren a los compromisos radicales que van en busca de incrementar las posibilidades para una vida plena y satisfactoria para todos, respecto la cual no existen los «otros». Esta es una versión de la vieja distinción entre «libertad de» y «libertad para», pero la «libertad» ha de desarrollarse a la luz de un marco de realismo utópico.

La relación entre las políticas emancipatorias y las políticas de

vida forma un eje del esquema presentado en la figura 3. El otro eje es el de las conexiones entre lo local y lo global que han sido frecuentemente subrayados en las precedentes secciones de este libro. Las dos políticas, la política emancipatoria y la política de vida, han de ir unidas a esas conexiones debido a la difusión de las influencias en las relaciones globalizadas. Tal como he intentado demostrar, es característico de la modernidad que la autorrealización sea esencial para la autoidentidad. La «ética de lo personal» es un rasgo fundamental de la política de vida, al igual que las más consolidadas nociones de justicia e igualdad lo son para las políticas emancipatorias. El movimiento feminista ha sido pionero al tratar de conectar estas preocupaciones entre sí.

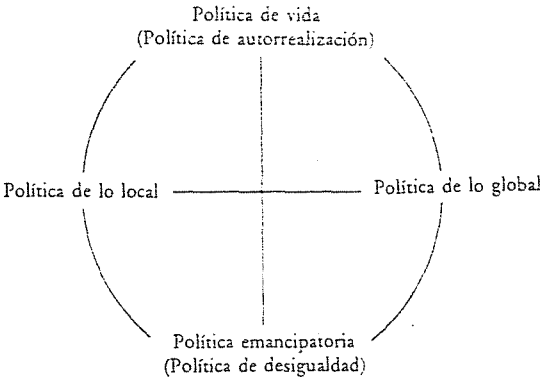

FIGURA 3.—*Dimensiones del realismo utópico.*

Theodore Roszak está en lo justo al criticar a algunos autores, en extremos opuestos del espectro político, que ven el ethos del auto-descubrimiento exclusivamente como una desesperada respuesta al carácter psicológica o socialmente inadecuado de las principales instituciones de la modernidad. Como indica, «vivimos un tiempo en que la misma experiencia privada de tener que descubrir la identidad personal y de lograr un destino personal, se ha convertido en una fuerza política subversiva de enormes proporciones». No obstante, se equivoca al afirmar que «tanto la persona como el planeta están amenazados por el mismo enemigo: la enormidad de las co-

sas» [88]. La cuestión aquí es la vinculación de la distancia con la proximidad, y, de los mecanismos de globalización a gran escala y lo personal. La «enormidad» en sí misma no es enemiga de la persona, ni tampoco es un fenómeno a vencer en la política de vida. En su lugar, el foco de preocupación ha de ser la coordinación del beneficio individual y la organización planetaria. Muchas clases de conexiones globales son la verdadera condición para formas de autorrealización individual, incluyendo aquellas que actúan para minimizar los riesgos de graves consecuencias.

En la naturaleza de las cosas, este juicio debe aplicarse también a los sectores del mundo en los que el impacto de la modernidad es todavía relativamente débil. Las transformaciones del tiempo presente ocurren en un mundo desgarrado por las disparidades entre los estados ricos y pobres, en el que la extensión de las instituciones modernas arroja toda clase de contratendencias e influencias, tales como el fundamentalismo religioso o las formas de tradicionalismo reactivo. Si éstas no son consideradas en detalle en este libro, es sólo debido a la economía de la argumentación, pero ni mucho menos porque piense que, en una interpretación más concreta de las posibles tendencias globales, se puede hacer caso omiso de ellas.

Orientaciones futuras: el papel de los movimientos sociales

Los movimientos sociales —como formas de compromiso radical portadoras de una influencia penetrante en la vida social moderna— proporcionan pautas significativas para potenciales transformaciones futuras. Para aquellos que han asociado la modernidad con el capitalismo, o el industrialismo, el movimiento obrero es el movimiento social por excelencia. Los autores que han seguido las huellas de Marx, ven el movimiento obrero como «la vanguardia de la historia»; los críticos de esta perspectiva han concentrado la atención en intentar demostrar que el movimiento obrero sólo tuvo un impacto transformador en las primeras fases del desarrollo del orden industrial, transformándose posteriormente en un grupo de interés entre otros muchos. Qué duda cabe que el capitalismo continúa siendo un sistema de clases, y que la lucha del movimiento obrero es relevante

[88] Theodore Roszak, *Person/Planet: The Creative Desintegration of Industrial Society* (Londres: Gollancz, 1979), pp. xxviii, 33.

todavía para lo que puede esperarnos «más allá» del mismo. Pero una preocupación obsesiva por el movimiento obrero, aunque está justificada por su anterior importancia estratégica en el desarrollo de las instituciones modernas y la expansión capitalista, refleja un énfasis unilateral en el capitalismo o el industrialismo como únicas fuerzas dinámicas significativas implicadas en la modernidad. Otros movimientos sociales también son importantes y pueden conectarse al carácter multidimensional de la modernidad que he esbozado antes.

La figura 4 debe interpretarse en conjunción con la Figura 1 que muestra las cuatro dimensiones institucionales de la modernidad, y esencialmente, ha de ser tomada como una figura superpuesta sobre aquella. Los movimientos obreros son asociaciones contestatarias cuyos orígenes y campos de acción van ligados a la difusión de la empresa capitalista. Sean reformistas o revolucionarios, estos movimientos tienen sus raíces en el orden económico del capitalismo, especialmente en los intentos de lograr el control defensivo del centro de trabajo a través del sindicalismo, y de influir o tomar el poder del estado, a través de la participación en las organizaciones políticas socialistas. Durante las primeras fases del desarrollo de las instituciones modernas, los movimientos obreros fueron los principales portadores de las demandas por la libertad de expresión y por los derechos democráticos.

Y, sin embargo, la libertad de expresión y los movimientos democráticos que se originan en el campo de las operaciones de vigilancia del estado moderno, son analíticamente, y, en un sentido fun-

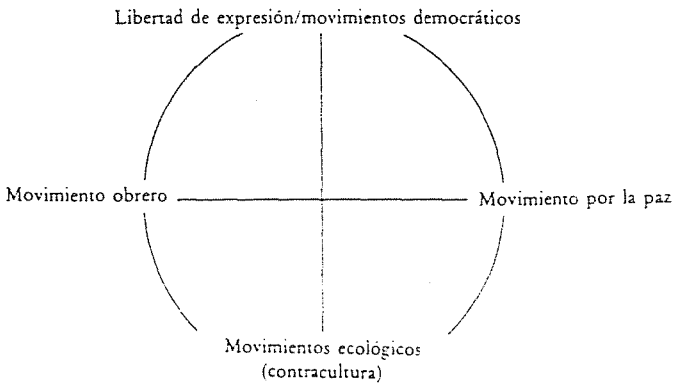

FIGURA 4.—*Tipos de movimientos sociales.*

damental, históricamente, separables de los movimientos obreros. En aquellos movimientos democráticos se incluyen algunas formas de movimientos nacionalistas, y también movimientos cuya preocupación primordial radica en los derechos de participación política en general. Esta categoría incluye las primeras asociaciones burguesas, a las que Marx despreciaba al considerarlas grupos esencialmente marcados por connotaciones de clase. Es cierto que este diagnóstico resultó correcto, pero Marx se equivocó en la medida en que trató los «derechos burgueses» de manera reductiva, como una simple expresión del dominio de clase. Estos derechos, y las luchas por alcanzarlos, defenderlos y extenderlos, tienen una trascendencia genérica en los órdenes políticos modernos: el capitalismo y el socialismo de estado. La represión es el emplazamiento de la lucha por derecho propio.

Tanto los movimientos obreros como los movimientos democráticos y por la libertad de expresión, son movimientos «viejos»; es decir, que en cierta manera, estaban ya bien establecidos antes del presente siglo. Otros tipos de movimientos sociales son más nuevos, en el sentido de que han ido adquiriendo una progresiva prominencia en años relativamente recientes. Su novedad, sin embargo, puede exagerarse. Los movimientos por la paz tienen su lugar de lucha en el campo del control de los medios de violencia, en los que van incluidos el poder militar, y el poder policial. «Paz» aquí ha de verse como «democracia»; como un concepto controvertido, pero central en los diálogos que establecen esos movimientos en los campos de acción que comparten con organizaciones como el ejército o el estado. Ciertos movimientos pacifistas, generalmente influenciados por valores religiosos, se remontan a los primeros orígenes de la guerra industrializada. Si han logrado hoy una particular significación es debido, sin lugar a dudas y en gran parte, al crecimiento de los riesgos de graves consecuencias asociados al estallido de la guerra, cuyo componente clave en el tiempo contemporáneo es el armamento nuclear.

El escenario de la lucha de los movimientos ecológicos —dentro de los cuales puede también subsumirse la categoría de los movimientos contraculturales— es el entorno creado. En el siglo diecinueve pueden discernirse también algunas formas precursoras de los movimientos «verdes» actuales, los primeros de los cuales estaban fuertemente influenciados por el romanticismo y se proponían, fundamentalmente, contrarrestar el impacto de la industria moderna so-

bre los modos de producción tradicionales y sobre el paisaje. Como el industrialismo no fue de inmediato distinguible del capitalismo, particularmente en relación con los destructivos efectos que los dos ejercieron sobre las formas tradicionales de vida, con frecuencia esos grupos tendían a alinearse con los movimientos obreros. La separación que hoy en día existe entre los dos refleja la elevada conciencia que se ha logrado respecto de los riesgos de graves consecuencias que trae consigo el desarrollo industrial, sea o no organizado bajo los auspicios del capitalismo. No obstante, las preocupaciones ecológicas no derivan solamente de los riesgos de graves consecuencias y están también dirigidas a otros aspectos del medio ambiente creado.

Los movimientos sociales permiten vislumbrar futuros posibles y son en parte vehículos para su realización [89] *. Pero es esencial reconocer que desde la perspectiva del realismo utópico, no son las únicas bases necesarias de cambio que podrían conducirnos hacia un mundo más seguro y humano. Los movimientos por la paz, por ejemplo, podrían ser importantes para aumentar la conciencia y alcanzar metas tácticas en lo concerniente a las amenazas militares. Otras influencias, sin embargo, incluyendo en ellas la fuerza de la opinión pública, las políticas de las corporaciones y empresas, y de

[89] Alberto Melucci, *Nomads of the Present* (Londres: Hutchinson Radius, 1989).

* En la figura 4 se aprecia una notable ausencia: los movimientos feministas. ¿Cómo podría situarse el feminismo en relación a las dimensiones de la modernidad aquí distinguidas, y en relación a una discusión más amplia en el conjunto de este libro? En primer lugar, se debe hacer hincapié en que el feminismo participa de la reflexión de la modernidad en la misma medida en que lo hacen todos los movimientos sociales. Partiendo de una situación en la que los objetivos primordiales eran asegurar los derechos de igualdad política y económica, los movimientos feministas han llegado a cuestionar los elementos constitutivos de las relaciones de género. La reflexión sobre qué es el género y cómo el género estructura los rasgos básicos de la identidad personal, se liga hoy con proyectos para una profunda trasformación potencial. En segundo lugar, esas preocupaciones van estrechamente vinculadas al tema del yo como proyecto reflexivo, porque todos los individuos están «*generados*» como parte de los procesos de aprendizaje por el que se desarrolla un sentido del yo que luego puede ser sustentado o modificado. Tercero —gracias a este segundo punto— algunos de los fenómenos que subyacen más profundamente y de los que el feminismo hace su preocupación, no han sido puestos en escena por la modernidad: se les encuentra, de una u otra manera, en todas las formas conocidas de orden social. Así, los objetivos de los movimientos feministas son complejos y entrecruzan las dimensiones institucionales de la modernidad, un corte transversal de ella, sin embargo, el feminismo puede proporcionar fuentes de pensamiento contrafáctico que contribuyan a la postmodernidad de manera fundamental, en el sentido que discutiré en breve.

los gobiernos nacionales y las actividades de las organizaciones internacionales son fundamentales para alcanzar reformas básicas. El enfoque del realismo utópico reconoce la inevitabilidad del poder y no percibe su utilización como algo inherentemente nocivo. El poder, en su más amplio sentido, representa el medio de lograr que las cosas se hagan. En una situación de mundialización acelerada, intentar maximizar las oportunidades y minimizar los riesgos de graves consecuencias, exige, qué duda cabe, del uso coordinado del poder. Esto es tan cierto para las políticas de emancipación como para las políticas de vida. La compasión por la suerte del desvalido es esencial a todas las formas de política emancipatoria, pero la consecución de las metas fijadas por esa política, depende frecuentemente de la intervención de los organismos en manos de los privilegiados.

La veta utópica está aquí obviamente marcada, y, ciertamente sería una falta de perspicacia mostrarse demasiado optimista respecto a los organismos que detentan el poder, en lo que se refiere al alcance de su participación en el incremento de aquellas tendencias que podrían minar su posición. Los intereses de las corporaciones de negocios que, en cambio, divergen a menudo de los de los gobiernos, frecuentemente se enfocan a cuestiones sectoriales. Todas las agendas en las que no están los «otros» podrían redefinirse en términos de la consecución de objetivos divergentes. Pero los movimientos sociales no están más inmunizados contra esta tendencia de lo que están las organizaciones establecidas. Sin embargo, hay que tener presente que el poder no siempre se utiliza para beneficios sectoriales o como medio de opresión, y es ahí donde el elemento de realismo mantiene su centralidad.

Postmodernidad

El período en que vivimos actualmente es un período de gran modernidad. ¿Qué nos espera más adelante? ¿Podemos dotar de algún significado definitivo al concepto de postmodernidad? ¿Qué clase de utopías podemos establecer como posibles proyectos futuros, que estén conectadas a las tendencias inmanentes de desarrollo, y que por tanto sean realistas?

Pienso que podemos identificar los contornos de un orden postmoderno y que existen importantes tendencias institucionales que sugieren que ese orden podría llegar a realizarse. Un sistema post-

moderno indudablemente será institucionalmente complejo, y podemos caracterizarlo como la representación de un movimiento «más allá» de la modernidad a lo largo de las cuatro dimensiones de la modernidad que hemos distinguido antes, como muestra la figura 5 (noten la directa relación con las figuras 1 y 4). Si llegaran a realizarse la clase de transformaciones señaladas, no sería de manera automática y en estrecha conexión entre ellas; además, en los procesos habrían de involucrarse una pluralidad de organismos.

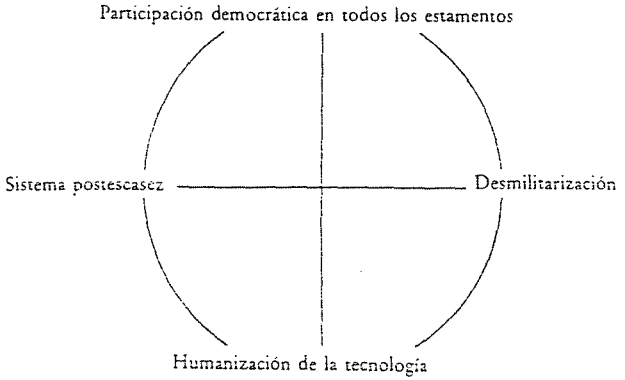

FIGURA 5.—*Los contornos de un orden postmoderno.*

Ante todo, hemos de preguntarnos: ¿qué nos cabe esperar más allá del capitalismo? Lo que quiera que sea el socialismo, sería escasamente probable que guardara mucha semejanza con las existentes sociedades socialistas, que si bien difieren evidentemente de los estados capitalistas, conforman una forma de gestión del industrialismo, económicamente inefectiva, y políticamente autoritaria. «Socialismo», qué duda cabe, significa tantas cosas diferentes que frecuentemente el término es poco más que una especie de coartada de cualquier orden social imaginario que un pensador particular desee ver realizado. Si socialismo significa una producción rigurosamente planificada y organizada especialmente dentro de las naciones estados, el socialismo seguramente se está desvaneciendo. Ha sido un gran descubrimiento de la organización social y económica del siglo veinte llegar a la conclusión de que los sistemas altamente complejos,

como son los órdenes económicos modernos, no pueden ser subordinados efectivamente al control cibernético. Los constantes y detallados indicadores que esos sistemas presuponen han de ejercerse «sobre el terreno», por unidades de bajo nivel de información en vez de ser dirigidos desde arriba.

Si esto se sustenta en el plano de las economías nacionales, con más fuerza aún se puede aplicar en el plano mundial y (como muestra la figura 6), tenemos que concebir la era postmoderna en términos globales. Los mercados proporcionan los indicadores implicados en los complejos sistemas de intercambio, pero también sostienen o causan, activamente, grandes formas de privación de riqueza (como Marx diagnosticó correctamente). Si se considera únicamente en términos de las políticas de emancipación, superar el capitalismo implicaría trascender las divisiones de clase que conllevan los mercados capitalistas. Las políticas de vida, sin embargo, nos señalan aún más lejos, más allá de las circunstancias en que los criterios económicos definen las circunstancias de la vida de los seres humanos. Ahí encontramos el potencial para un sistema que ha superado la escasez coordinado en un plano global.

La simple pretensión de que los mercados capitalistas deben ser «regulados» para lograr hacer desaparecer de ellos sus cualidades erráticas, nos conduce a un dilema. Sujetar los mercados al control centralizado de un organismo omnicomprensivo, no es económicamente eficiente y conduce al autoritarismo político. Por otro lado, si se dejan libres los mercados para que operen, más o menos, sin ninguna restricción, se producen aún mayores disparidades entre las oportunidades de vida de diferentes grupos y regiones. Sin embargo, un sistema postescasez, nos lleva más allá de este dilema, porque cuando los principales productos hayan dejado de ser escasos, los criterios de mercado únicamente podrán funcionar como aparatos indicadores, en vez de ser, además, los medios para mantener la generalizada privación de riqueza.

Pero, podemos preguntarnos si en un mundo caracterizado por enormes desigualdades entre estados y regiones —especialmente entre los países industrializados y aquellos menos industrializados—, y, donde los recursos no sólo son finitos, sino que ya están bajo fuertes presiones ¿puede la post-escasez ser una noción significativa? En lugar de esa pregunta, hagámonos esta otra: *¿qué otra alternativa nos queda* en un mundo que no esté encaminado a la autodestrucción? La obtención de la acumulación capitalista no puede continuar

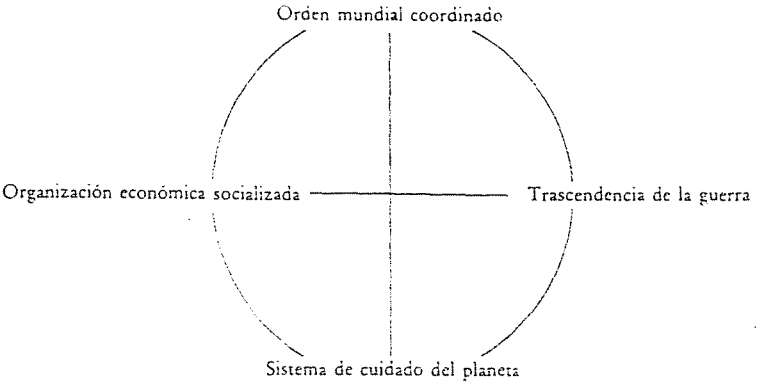

FIGURA 6.—*Dimensiones de un sistema de postescasez.*

indefinidamente porque no es sostenible en términos de recursos. Mientras que algunos recursos son intrínsecamente escasos, la mayoría no lo son, en el sentido de que, salvo por los requisitos básicos de la existencia corporal, la «escasez» es relativa a las necesidades y exigencias de específicos estilos de vida. Un orden post-escasez implicaría alteraciones significativas en los modos de vida social (ver Figura 6) y tendrían que modificarse las expectativas de un constante crecimiento económico. Se requeriría la redistribución global de la riqueza. Sin embargo, la motivación para producir esos cambios podría estar en camino, y contamos con muchas discusiones que sugieren políticas concretas que podrían llevarse a cabo para hacer un cambio de dirección en este sentido. Existe alguna evidencia de que mucha gente en los estados económicamente avanzados experimenta la «fatiga del desarrollo», y mucha evidencia de que existe una conciencia generalizada de que el crecimiento económico constante no vale la pena, a menos que sirva para mejorar la calidad de vida de la mayoría [90].

Un sistema de post-escasez, incluso si se desarrollara inicialmente en las áreas más ricas del mundo, tendría que ser globalmente coordinado. En algunas formas, ya existe una organización económica socializada a escala mundial. Ahí están los acuerdos entre corporaciones transnacionales o gobiernos nacionales que buscan controlar

[90] Ian Miles y John Irvine, *The Poverty of Progress* (Oxford: Pergamon, 1982).

algunos aspectos del flujo internacional de dinero y mercancías. Parece prácticamente seguro que —independientemente de la forma que tomen— estos contactos se intensificarán en los años venideros, y, presumiblemente, si ellos se consolidaran en el contexto de una transición a mecanismos económicos de postescasez, su papel sería más informativo que regulador; es decir, ayudarían a coordinar los intercambios económicos globales, sin desempeñar el papel de «gobernador cibernético». Si esto parece, y lo es, bastante vago, ya existen modelos disponibles de posibles ordenes económicos que sugieren principios que se podrían implicar en ello [91].

Al observar la segunda dimensión institucional de la modernidad, la de la vigilancia y el poder administrativo, resultan también bastante claras ciertas tendencias inmanentes. Dentro de los estados nacionales, la intensificación de las actividades de vigilancia llevan a incrementar las presiones para lograr una participación democrática (aunque es cierto que no sin pronunciadas contratendencias). Difícilmente podría considerarse accidental que en el mundo de hoy, prácticamente no existan estados que no se llamen a sí mismos «democráticos», aunque desde luego, la escala de específicos sistemas gubernamentales que abarca este término, es muy amplia. Pero no es sólo retórica. Los estados que se etiquetan a sí mismos como democráticos, siempre tienen algunos procedimientos para implicar a la ciudadanía en procedimientos de gobierno, por mínima que sea en la práctica esa participación. ¿Por qué? Porque los gobernantes de los estados modernos han descubierto que un gobierno efectivo exige la activa aquiescencia de las poblaciones sujetas en formas que no eran posibles ni necesarias en los estados premodernos [92]. Las tendencias hacia la *poliarquía*, definidas como «la constante sensibilidad del gobierno a las preferencias de sus ciudadanos considerados políticamente iguales» [93], sin embargo, tienden por el momento a concentrarse en los estados nacionales. Dado que la posición de los estados nacionales está cambiando en el orden global con nuevas formas de organización local que proliferan por debajo de ellos, y otras de tipo internacional, por encima de la misma, es razonable

[91] William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity* (San Francisco: Freeman, 1977).

[92] Un razonamiento para este argumento se encuentra en Giddens, *Nation State and Violence*.

[93] Robert A. Dahl, *Polyarchy* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 1-2.

prever que muchas formas de participación democrática tenderán a aparecer, tomando la forma, por ejemplo, de presiones para la participación democrática en el centro de trabajo, en asociaciones locales, en organizaciones de los medios de comunicación, y en las agrupaciones transnacionales de varios tipos [94].

En lo referente a las relaciones entre estados, parece evidente que surgirá un orden político global más coordinado. Las tendencias hacia el aumento de la mundualización, más o menos obligan a los estados a colaborar en cuestiones que antes hubieran tratado de manejar separadamente. Muchos de los autores pertenecientes a la primera generación que trató de la globalización, aquellos que escribieron alrededor del final del siglo diecinueve, creyeron que el movimiento hacia un gobierno mundial se seguiría naturalmente del desarrollo de interconexiones globales. Pero dichos autores subestimaron el grado de autonomía soberana de los estados nacionales, y no parece probable que vaya a surgir en un previsible futuro ninguna forma de gobierno mundial que tenga alguna semejanza con el «mandato universal» del estado nacional. O, el «gobierno mundial» implicaría la formación de políticas globales de cooperación entre estados, y de estrategias cooperativas para resolver conflictos, pero no la formación de un superestado. Con todo, las tendencias en este plano aparecen fuertes y claras.

Cuando retomamos la cuestión del poder militar, parecería que existen pocas oportunidades para que se diera una transición a un mundo en el cual los instrumentos de guerra pierdan importancia ya que los gastos militares globales crecen cada año, y la aplicación de tecnología innovadora a la producción de armamento se mantiene sin disminuir. Con todo, existir un fuerte elemento de realismo en la proyección de un mundo sin guerra. Ese mundo es inmanente al mismo proceso de la industrialización de la guerra, al igual que a la posición cambiante de los estados nacionales en el conjunto global. Como decía antes, la máxima de Clausewitz ha quedado obsoleta por la difusión del armamento industrializado; y en un mundo donde las fronteras entre naciones han sido ya fijadas en términos generales, y los estados nacionales cubren prácticamente la totalidad de la superficie terrestre, el agrandamiento territorial ha perdido el significado que tuvo una vez. Finalmente, la creciente interdepen-

[94] Véase David Held, *Models of Democracy* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1987).

dencia en un plano global aumenta la serie de situaciones en las que intereses similares son compartidos por todos los estados. Imaginar un mundo sin guerra es ciertamente utópico, pero de ninguna manera carece del todo de realismo.

Una observación similar puede aplicarse al caso del medio ambiente creado. La constante revolución recibió parte de su ímpetu de los imperativos de la acumulación capitalista y de tecnológicas consideraciones militares, pero una vez puesta en marcha, tiene su propia dinámica. El empuje para expandir el conocimiento científico y demostrar la efectividad de tales avances en los cambios tecnológicos, es un factor influyente, pero como apunta Jacques Ellul, la innovación tecnológica, una vez establecida rutinariamente, muestra una fuerte cualidad de inercia:

> La tecnología nunca avanza hacia nada *porque* es empujada desde atrás. El técnico no sabe por qué está trabajando, y por regla general, tampoco le importa demasiado... No tiene estímulo para lograr una meta. Se ve obligado por un motor que tiene a su espalda y que no permite ninguna parada de la máquina... La interdependencia de los elementos tecnológicos facilita un gran número de «soluciones» para las que no existen problemas [95].

Por el momento, los procesos de innovación tecnológica y más generalmente los de desarrollo industrial, continúan acelerándose en lugar de ir disminuyendo. En la forma de biotecnología, los avances técnicos afectan tanto nuestra conformación física como seres humanos como al medio ambiente en el que vivimos. ¿Continuarán sin obstáculos estas poderosas fuentes de innovación durante un indefinido futuro? Nadie lo puede decir con seguridad, pero existen claras contratendencias, en parte expresadas a través de los movimientos ecológicos, pero también en otras esferas. Ahora es muy amplia la preocupación por el daño causado al medio ambiente y se ha convertido en foco de atención gubernamental en el mundo entero. Pero si nos proponemos evitar un daño serio e irreversible, tendremos que enfrentarnos no sólo a su impacto externo, sino también a la lógica del desarrollo científico y tecnológico sin trabas. La humanización de la tecnología probablemente implica la progresiva introducción de cuestiones éticas dentro de la actual relación, principal-

[95] Jacques Ellul, *The Technological Society* (Londres: Cape, 1965), p. 89.

mente «instrumental», entre los seres humanos y el medio ambiente creado.

Dado que los más consecuentes problemas ecológicos son obviamente globales, las formas de intervención para minimizar los riesgos para el medio ambiente necesariamente han de tener un alcance planetario. Podría crearse un sistema conjunto para el cuidado del planeta, cuya finalidad sería la preservación del bienestar ecológico en el mundo entero. Una posible manera de concebir los objetivos de cuidado planetario, la ofrece la denominada «hipótesis Gaia», que ha sido adelantada por James Lovelock. Según esta noción, el planeta «muestra la conducta de un organismo, incluso como la de una persona viviente.» La salud orgánica de la tierra se mantiene por ciclos ecológicos descentralizados que interactúan para formar un sistema bioquímico autosuficiente [96]. Si esta perspectiva puede llegar a ser autentificada con detalle analítico, tendrá implicaciones definitivas para el cuidado planetario que sería como proteger la salud de una persona, más que como cultivar un jardín en el que las plantas crecen desordenadamente.

¿Por qué deberíamos presumir que los acontecimientos mundiales se moverán en la dirección esbozada por estas diversas consideraciones utópicas? Evidentemente no podemos presumir que ocurra de esta manera, si bien *todas* las discusiones que proponen esos posibles futuros, incluyendo ésta, pueden por su misma naturaleza tener algún impacto. Las tendencias inmanentes de desarrollo no son más que eso, tendencias inmanentes, y entretanto si las cosas llegan a encaminarse de esa manera, será un período largo y plagado de riesgos de graves consecuencias. Además, lo que suceda a lo largo de una dimensión institucional puede afectar adversamente a las otras, y cada una de ellas podría tener amenazadoras consecuencias para la vida de muchos millones de seres humanos.

La figura 7 esboza la serie de riesgos de graves consecuencias que confrontamos actualmente. Cualquiera que sean los nuevos desarrollos tecnológicos que se produzcan (que incluso, aunque sean beneficiosos para la productividad capitalista podrían ser peligrosos para la preservación del medio ambiente o para la seguridad militar) debe haber límites finitos para la acumulación capitalista global. Puesto que los mercados son, con ciertos límites, mecanismos autorregula-

[96] Martin Large, *Social Ecology: Exploring Post-Industrial Society* (Glucester: Hawkins, 1981), p. 14.

dores, si se presentararn algunas formas de aumento de la escasez ésta podría ser manejada, al menos, por un largo período de tiempo. Pero existen límites intrínsecos en los recursos de que disponemos para una acumulación indefinida, y las «externalidades» que los mercados, o bien no llegan a tocar, o influencian adversamente —como son las desoladoras desigualdades globales— podrían tener implicaciones sociales explosivas.

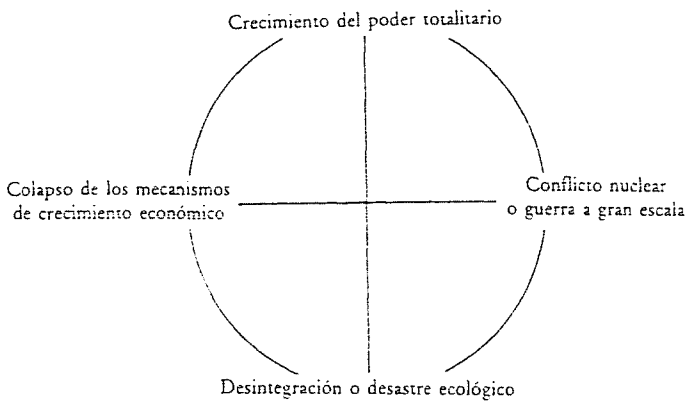

FIGURA 7.—*Riesgos de graves consecuencias en la modernidad.*

En lo que respecta a los recursos administrativos, las tendencias hacia el aumento de participación democrática tienen su lado oscuro en las posibilidades de creación de poder totalitario [97]. La intensificación de las operaciones de vigilancia proporciona muchas sendas para la participación democrática, pero también posibilita el control sectorial del poder político, reforzado por el acceso monopolista a los medios de violencia como instrumento de terror del poder político. El totalitarismo y la modernidad no están sólo contingentemente vinculados; están inherentemente vinculados, como Zygmunt Bauman ha dejado bien claro [98]. Existen otras formas de gobierno opresivas que aunque a una cierta distancia del poder totalitario, no obstante despliegan algunas de sus características.

[97] Giddens, *Nation State and Violence*, cap. 11.

[98] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, Inglaterra: Polity, 1989).

Los otros tipos de peligro han sido suficientemente comentados en las páginas precedentes. La posibilidad de un conflicto nuclear no es el único riesgo de graves consecuencias que afronta la humanidad en un futuro a medio plazo en relación con la industrialización de la guerra. Una confrontación militar a gran escala aunque sólo utilizara armamento convencional tendría devastadoras consecuencias, y la constante fusión de la ciencia y la tecnología de armamento, podría llegar a producir otras formas de armamento, tan letales como las armas nucleares. La posibilidad de una catástrofe ecológica es menos inmediata que el riesgo de una gran guerra, pero igual de inquietante por sus implicaciones. Un daño al medio ambiente, a largo plazo, grave, podría ya haber tenido lugar, quizás implicando fenómenos de los que aún no somos conscientes.

Al otro lado de la modernidad —como nadie sobre la tierra deja de saber— podríamos encontrar nada más que una «república de insectos y abrojos», o, un puñado de comunidades sociales humanas heridas y traumatizadas. No tiene por qué intervenir ninguna fuerza providencial para salvarnos y ninguna teleología histórica nos garantiza que esta segunda versión de la postmodernidad no desbanque a la primera. El apocalipsis se ha convertido en algo trivial, tan familiar, que es como un contrafáctico de la vida cotidiana. Y, sin embargo, como todos los parámetros de riesgo, puede hacerse realidad.

SECCION VI

¿Es la modernidad un proyecto occidental?

A través de todo este estudio he hablado de la «modernidad» sin hacer mucho hincapié en aquellos grandes sectores del mundo fuera de la órbita de los denominados países desarrollados. Cuando hablamos de modernidad, sin embargo, nos referimos a las transformaciones institucionales que se originaron en Occidente. ¿Hasta qué punto es la modernidad distintiva de Occidente? Para contestar esa pregunta, debemos considerar varios rasgos de la modernidad que son analíticamente separables. En términos de agrupamiento institucional, podemos distinguir dos complejos institucionales de particular significación en el desarrollo de la modernidad: el *estado nacional*, y, la *producción capitalista sistemática*. Ambas tienen sus raíces en características específicas de la historia europea y tienen pocos paralelismos en períodos anteriores a la modernidad, o en otros entornos culturales. Si estrechamente unidos se han extendido por todo el mundo, es debido, sobre todo al poder que ellas mismas han generado. Ninguna otra de las formas sociales más tradicionales ha sido capaz de contestar su poder y de mantener una autonomía completa al margen de las tendencias del desarrollo global. ¿Es la mo-

dernidad un proyecto distintivamente occidental, en razón de los modos de vida que han patrocinado esas dos grandes instituciones transformadoras? A ese interrogante la respuesta categórica debe ser, «sí».

Una de las fundamentales consecuencias de la modernidad, como he subrayado en este estudio, es la mundialización. Esta va más allá de la difusión de las instituciones occidentales a través de un mundo en el que otras culturas han sido aplastadas. La mundialización —que es un proceso de desigual desarrollo que fragmenta al mismo tiempo que coordina— introduce nuevas formas de interdependencia mundial en las que, una vez más, no existen los «otros». Esas formas de interdependencia crean simultáneamente nuevas formas de riesgo y peligro mientras promueven posibilidades de largo alcance para la seguridad global. ¿Es la modernidad peculiarmente occidental desde el punto de vista de las tendencias globalizadoras? No. No puede ser, dado que de lo que hablamos aquí es de las emergentes formas de interdependencia mundial y de consciencia planetaria. No obstante, las maneras en las que se abordan y se manejan estas cuestiones, inevitablemente involucran concepciones y estrategias derivadas de escenarios no-occidentales. Porque ni la radicalización de la modernidad, ni la mundialización de la vida social son, en ningún sentido, procesos acabados. Se pueden dar muchas clases de respuesta cultural a esas instituciones dada la diversidad cultural del mundo en su conjunto. Los movimientos «más allá» de la modernidad se producen en un sistema global caracterizado por las grandes desigualdades de riqueza y poder, y no pueden sino ser afectados por ellas.

La modernidad es universalizadora no sólo en términos de su impacto global, sino en términos del conocimiento reflexivo fundamental a su carácter dinámico. ¿Es la modernidad distintivamente occidental en *este* aspecto? Esta pregunta ha de ser contestada afirmativamente, si bien, con ciertas matizaciones definidas. El radical cambio de la intrínseca tradición a la reflexividad de la modernidad produce una ruptura no sólo con las épocas precedentes, sino también con otras culturas. Desde el momento en que la razón se muestra incapaz de proporcionar una última justificación para sí misma, resulta inútil pretender que esa ruptura no descansa en el compromiso cultural (y poder). Sin embargo, el poder no *estabiliza* inevitablemente los problemas que se plantean como resultado de la difusión de la reflexividad de la modernidad, especialmente en la me-

dida en que los modos de argumentación discursiva son ampliamente aceptados y respetados. La argumentación discursiva, incluyendo la propia de las ciencias naturales, implica criterios que superan las diferenciaciones culturales. No hay nada «occidental» en esto si en el compromiso con dicha argumentación, como medio de resolver disputas es inminente. ¿Quién puede decir, sin embargo, qué límites han de ponerse a la difusión de ese compromiso? La radicalización de la duda, está siempre en sí misma, sujeta a la duda, y por tanto es un principio que provoca severa resistencia.

Observaciones finales

Para concluir, permítaseme intentar un resumen de los temas de este estudio. En las sociedades industrializadas, sobre todo, pero también en cierto sentido en el mundo en general, hemos entrado en un período de alta modernidad que ha roto las amarras de la seguridad de la tradición, y en lo que por mucho tiempo fue, anclada a un «punto de ventaja» (tanto para aquellos que estaban «dentro» como para los otros), el dominio de Occidente. Si bien es cierto que quienes originaron ese dominio de Occidente buscaron certidumbres que reemplazaran los dogmas pre-establecidos, la modernidad implica efectivamente la institucionalización de la duda. En las condiciones de modernidad, todas las exigencias del conocimiento son inherentemente circulares, aunque «circularidad», en las ciencias naturales, posea una connotación diferente a la que tiene en las ciencias sociales. En las primeras, la circularidad concierne al hecho de que la ciencia es un método puro, de tal manera que todas las formas substantivas de «conocimiento aceptado», en principio, son susceptibles de ser descartadas. Las ciencias sociales presuponen una circularidad en dos direcciones —que es fundamentalmente constitutiva de las instituciones modernas—, y las pretensiones de validez del conocimiento que ellas producen son, en principio, revisables, pero también son «revisadas», en un sentido práctico, mientras circulan dentro y fuera del entorno que ellas mismas describen.

La modernidad es inherentemente globalizadora, y las inquietantes consecuencias de este fenómeno se combinan con la circularidad de su carácter reflexivo para configurar un universo de acontecimientos en el que los riesgos y los peligros adquieren un nuevo carácter. Las tendencias globalizadoras de la modernidad son simultáneamen-

te extensivas e intensivas porque conectan a los individuos a los sistemas de gran escala como parte de una compleja dialéctica de cambio tanto en los polos locales como globales. Muchos de los fenómenos frecuentemente denominados postmodernos verdaderamente conciernen a la experiencia de vivir en un mundo en el que presencia y ausencia se mezclan en formas históricamente inéditas. El progreso se vacía de contenido mientras que la circularidad se afianza, y en un plano lateral, la cantidad de diaria información interna que implica el vivir en «un mundo», puede resultar abrumadora a veces. Con todo, ésta *no* es esencialmente la expresión de la fragmentación o de la disolución del sujeto dentro de un «mundo de signos» sin centro. Es un proceso de transformación simultánea de la subjetividad y de la organización social global que se da contra el inquietante telón de fondo de los riesgos de graves consecuencias.

La modernidad está inherentemente orientada-al-futuro, hasta tal punto, que el futuro posee *status* de modelador contrafáctico. Aunque existen otras razones para hacerlo, éste es uno de los factores en que fundamento la noción de realismo utópico. Las previsiones de futuro se hacen parte del presente, y por lo tanto, reinciden sobre las formas en que verdaderamente se desarrolla el futuro; el realismo utópico combina un «abrir de ventanas» al futuro con el análisis de las tendencias institucionales en curso, en las que los futuros políticos están inmanentes en el presente. Aquí retornamos al tema del tiempo con que comenzó este libro. ¿Cómo podría ser un mundo postmoderno respecto de los tres primeros conjuntos de factores a los que nos referimos inicialmente como sustentadores de la naturaleza dinámica de la modernidad? Porque si un día las instituciones modernas fueran ampliamente superadas, necesariamente quedarían fundamentalmente alteradas. Llegando a este punto, serán suficientes unos breves comentarios a modo de conclusión.

Las utopías del realismo utópico son antitéticas tanto de la reflexividad como de la temporalidad de la modernidad. Las prescripciones, o las previsiones, utópicas, establecen una línea de deferencia para los futuros estados de las cosas que obstruyen el carácter incesantemente abierto de la modernidad. En un mundo postmoderno, el tiempo y el espacio dejarán de ordenarse en su interacción con la historicidad. Si esto traerá consigo el resurgimiento de la religión de una u otra manera, es difícil de afirmar, pero, presumiblemente, habría una renovada estabilidad en ciertos aspectos de la vida que retomaría algunas características de la tradición. Esta estabilidad, a

su vez, proporcionaría el fundamento para la sensación de seguridad ontológica reforzada por la consciencia de un universo social sujeto al control humano. No sería un mundo que se «colapsa externamente» en organizaciones descentralizadas sino uno que, sin duda, entrelazaría lo local con lo global de manera compleja. ¿Llevaría ese mundo una reorganización radical del espacio-tiempo? Parece probable. Con esta clase de reflexiones, no obstante, comenzamos a disolver la conexión entre la especulación utópica y el realismo. Y eso abarcaría mucho más de lo que un trabajo como este debería hacer.